PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

NUM. 14. ABRIL - JUNIO 1948 MADRID VOL. 4.

SUMARIO

Págs

Gnoseología de lo singular según Suárez, por *José María Alejandro, S. J.* 131
¿Es única la materia de los cuerpos?, por *Jaime María del Barrio, S. J.* 153
La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer período postomista (1275-1320), por *Baltasar Pérez Argos, S. J.* 167

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

El libro "La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez" del P. J. Hellín, S. J., por *Salvador Cuesta, S. J.* 203

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 255].

I. LIBROS.—*J. P. Mullaly*: The Summulae Logicales of Peter of Spain.—*J. Legrand*: L'Univers et l'homme dans la Philosophie de S. Thomas.—*P. Ortegat*: Intuition et religion: le problème existentialiste.—*J. Leclercq*: Les grandes lignes de la philosophie morale.—*E. Castelli*: Il tempo esaurito.—*M. Johnson*: Science and the meanings of truth.—*B. Russell*: History of Western Philosophy.—*J. Carreras Artáu*: De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal.—*C. Ruiz del Castillo*: Lo vivo y lo muerto en la idea liberal 217
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía moderna y contemporánea ... 230

CRÓNICA.

España.—Canadá.—República Argentina.—Portugal.—Necrología 248
Libros recibidos 253

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas:
R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1948:

España y naciones del convenio postal	49
Para los demás países	65
Número suelto	16
Número atrasado	19

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

GNOSEOLOGIA DE LO SINGULAR SEGUN SUAREZ

(Continuación) *

NUESTRO anterior artículo terminaba en el desarrollo de la primera proposición fundamental del Eximio sobre este tema, a saber: el entendimiento conoce el singular material, formando del mismo un concepto propio y distinto. Ya vimos cómo no admite Suárez que Aristóteles sea señalado como su adversario, y su distinción al apotegma aristotélico no ha sido resuelta aún satisfactoriamente.

Sigamos en la exposición de la mente del Eximio, ciñéndonos al método que nos habíamos propuesto, es decir, una exposición proposicional para no adulterar su pensamiento.

Segunda proposición: "El entendimiento conoce el singular material mediante su especie propia" [1].

La argumentación del Eximio, que es igualmente diáfana, y supone toda su concepción de la esencia del conocimiento, se expone en muchos pasajes de su obra, que vamos a sintetizar aquí [2].

Desde luego, Suárez no ve razón alguna para rechazar la inteligibilidad de todas las maneras de ser concretas y singulares, del ser material; para él la operación del espíritu consiste en *abstraer el inteligible singular*, o sea eliminando de esas maneras concretas las condiciones de existencia material, conseguir intelectualmente un *abstracto inteligible singular* [3].

No se puede señalar una verdadera razón, dice Suárez, que nos

---

* Cfr. PENSAMIENTO, vol. III, n. 12 (1947), 403-425.

1 "Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem" (*De Ani.*, IV, 3, 5).

2 Véanse, por ejemplo, DM. V. 1, 2; idem 3, 2; idem 8, 13-14; DM. VI, 6, 3, y *De Ani.*, IV, 3, que especialmente registramos en el texto.

3 Cfr. DM. VI, 6, 3; Suárez fundamenta su solución en el concepto de abstracción *específica* en contraposición al concepto de abstracción *genérica* y, por lo tanto, en las diversas funciones que él atribuye a los entendimientos agente y posible.

obligue a rechazar como absurda la realidad intencional de una especie espiritual de una cosa singular material. Por lo tanto, no se ve por qué no puede producirla el entendimiento agente, y, por lo mismo, por qué no puede conocer el entendimiento posible ese singular material mediante su especie propia. Si, como vimos, puede darse un concepto propio (especie expresa) de un singular material, puede darse, asimismo, una especie impresa del mismo. Además, ¿no conoce el entendimiento angélico el singular material mediante su especie propia? [4]. Luego no hay imposibilidad de que un singular material se represente por una especie espiritual. Añádase que se pueden conocer las cosas materiales universales (la *materia communis* del tomismo) mediante una especie propia. Pues bien, ¿qué importa el que el objeto sea o no singular, si la dificultad no proviene, como dicen, de la singularidad, sino de la materialidad? No hay, por lo tanto, razón alguna para admitir un conocimiento por especie propia de una *materia universal* y rechazar un conocimiento en las mismas condiciones gnoseológicas de una *materia singular* [5].

Contra esta demostración se pueden oponer tres dificultades, que se pueden sintetizar así: la primera radicaría en la misma naturaleza de la especie del concreto material, suponiendo que tal especie tiene que representar "materiali modo"; la segunda provendría del entendimiento posible, considerándolo incapaz de recibir en sí tal especie, y la tercera, del entendimiento agente, como incapaz de producirla. Las respuestas son obvias.

La primera y la segunda dificultades carecen de fundamento, pues el entendimiento angélico, conociendo lo singular material, lo conoce "spirituali modo", y es capaz de recibir tal especie; por lo tanto, no se ve por qué ha de pasar lo contrario en el entendimiento humano. La tercera dificultad igualmente halla solución, pues la capacidad productiva del entendimiento agente es directamente proporcional a la capacidad receptiva del posible.

Como confirmación de lo dicho, considérese que el alma separada tiene conocimiento propio y directo de los singulares; el alma, pues, tiene

---

[4] *De Angelis*, II, c. 5 y 13; cfr. SANTO TOMÁS, *Contra Gent.* II, 100.

[5] "... nihil repugnat dari speciem spiritualem impressam repraesentativam singularis rei materialis, ut sic: ergo tali species produci valet ab intellectu agente: ergo a possibili jam cognoscetur singulare per propriam speciem. Antecedens suadetur primo: nam potest dari species expressa... ergo et species impressa... Probatur secundo... nam in Angelis... dantur species spirituales, et singulares repraesentantes propria singularia materia, ut sic; ergo ... Tertio res universales materiales repræsentantur per speciem spiritualem, ergo et singulares poterunt repræsentari. Nam si semel per spiritualem qualitatem potest repræsentari res materialis, nihil interest singularis ne sit an universalis". *De Ani.*, IV, 3, 5.

natural receptividad cognoscitiva del singular material, que es un perfecto inteligible [6].

El Eximio se revuelve en un sentido negativo y quiere apurar el sentido exacto de la explicación contraria.

Tercera proposición: "*Nuestro entendimiento conoce directamente el singular material, sin ningún género de reflexión*" [7].

La proposición es una conclusión de las proposiciones precedentes. Mas admitiendo la hipótesis de la *reflexio ad phantasma*, ¿qué se entiende por esa reflexión?

a) La explicación de Cayetano, que da por resultado un conocimiento oscuro, Suárez, como más arriba vimos, la considera infundada, insuficiente y contra una evidente experiencia (*De Ani.*, IV, 3, 4).

b) Suárez interpreta rígidamente al Angélico, que parece sostener, según Suárez, que el entendimiento conoce el singular por una *conversio ad phantasma* o por una "*continuatio intellectus ad imaginationem*" [8].

"Expliquese—dice escuetamente Suárez—por qué razón esta "conversio ad phantasma" da el conocimiento del singular y por qué especie." Y plantea el Eximio una disyuntiva general: si el singular es conocido por el fantasma, el fantasma mismo será en ese proceso cognoscitivo:

a') *O un medio conocido*, que es el puente cognoscitivo que nos lleva a lo desconocido;

b') *O un medio ignoto*, es decir, actuará como una verdadera especie impresa intencional.

Ahora bien, ninguno de estos términos es admisible:

a') El primero, porque además de estar en pugna con la cotidiana experiencia y suponer una gran imperfección en la potencia intelectiva

---

[6] Véase el extenso texto del Eximio, *De Ani.*, IV, 3, 5. El Eximio añade una nueva confirmación "a contrario" (idem id., n. 6): "Si intellectus noster careat specie rei singularis, non poterit formare proprium et distinctum eius conceptum: hinc enim Caietanus supra citatus potissime negavit intellectui nostro conceptionem propriam rei singularis, quod scilicet careat propria specie ergo a contrario si habet propriam ut est probatum necesse est propriam efformet conceptionem."

[7] "Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione" (*De Ani.*, IV, 3, 7).

[8] Además de las citas conocidas del Angélico (I, qq. 85-86., puede verse *De Verit.*, q. 2, ar. 6, donde se hallan indudablemente ciertas ambigüedades: "Intellectus noster non directe ex specie quam suscipit, fertur ad cognoscendum phantasma; sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis... In quantum ergo intellectus noster per similitudinem quam accepit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma, a quo speciem abstrahit quod est similitudo particularis; habet quamdam cognitionem de singulari secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem." Cfr. etiam *De Ani.*, 20, ad 1, in contr., etc., etc.

que para conocer lo singular material, tendría que recurrir como medio necesario a un objeto material; supone este término la cuestión resuelta, pues el fantasma es algo *singular material*, que si en la "*conversio*" tomística es *conocido*, como por hipótesis lo es, tenemos un conocimiento directo de un singular material. Además, si el singular se conoce en el fantasma, hay que señalar una especie inteligible que no sea la universal abstraída, pues ésta es indiferente gnoseológicamente para cualquier singular; y si no es ésta, queda como única solución posible que el mismo fantasma actúe no como medio conocido, sino como especie intencional.

b') Mas ni se puede afirmar que el fantasma actúe como especie, pues no puede admitirse que una cosa material y de orden inferior concurra a la eficiencia de un acto espiritual [9].

c) Decir con Soto (*Phys.*, I, q. 2, a. 2) que se conoce el singular por una particular determinación del entendimiento hacia el fantasma o no se dice nada nuevo, o si se dice se querrá indicar que por una peculiar operación del fantasma sobre el singular se determina el entendimiento al conocimiento de ese singular. Explicación inútil, dice Suárez, pues toda operación de la fantasía es impertinente e insuficiente si el entendimiento carece del verdadero principio cognoscitivo, que no puede ser otro que la especie del mismo singular [10].

d) Hay otros autores que afirman se conoce el singular, una vez conocido el conjunto con sus accidentes. Mas esto complica la cuestión, dice Suárez, y no la resuelve, porque esos accidentes o se conocen universalmente o singularmente. Si lo primero, no llegaremos nunca al sin-

---

[9] "Nam vel cognoscitur per phantasma tamquam per obiectum seu medium cognitum: vel tamquam per especiem. Tamquam per obiectum cognosci est impossibile primo, quia alioquin prius foret cognoscendum ab intellectu phantasma ipsum quam singulare in eo repræsentatum quod est contra experientiam... Secundo, quia rationi dissonum est, ut intellectus in re materiali et inferioris ordinis tamquam in objecto quippiam cognoscat. Esset quin magna quædam illius imperfectio, nullaque cogens ratio ad illam asserendam... Tertio quia phantasma ipsum est quid singulare ac materiale: ergo si cognoscitur... iam singulare ipsum materiale directe cognoscitur. Quarto si cognoscitur singulare in phantasmate, assignanda erit intelligibilis species, qua illud cognoscat, non quidem species rei universalis, quia indifferens est nec magis hoc quam illud singulare repræsentans. Iam vero cognosci singulari per phantasma tamquam per speciem seu medium non cognitum dici nullo modo potest. Quia res materialis et inferioris ordinis non potest concurrere in actum spiritualem..." (*De Ani.*, IV, 3, 7).

[10] "Tertium tamen modum assignat Soto 1 Phys. q. 2, art. 2, dicens singulare cognoscit ab intellectu per determiniationem ad particulare phantasma; sed vel modus hic coincidit cum præcedenti, vel illud certe novum continet, quod phantasia operante circa tale aliquod singulare ita determinatur intellectus, ut per speciem universalem possit iam singulare attingere, quod tamen impossibile est: namque operatio phantasiæ impertinens est atque insufficiens, si intellectus ipse intra se non habet sufficiens principium cognitionis qualis non est rei universalis species, sed sola species rei singularis..." (*De Ani.*, IV, 3, 7).

gular; si lo segundo, tenemos la cuestión resuelta en favor del conocimiento directo del singular material [11].

e) Suárez rechaza toda clase de reflexión.

Ante todo acude Suárez a la experiencia; el dato inmediato de una evidente e innegable experiencia cognoscitiva, es el singular aprehendido directa e inmediatamente. Es un dato que el estudio y la ciencia no pueden cambiar: "etiam doctus quilibet valet in se experiri" (idem id., n. 8).

En segundo lugar, si en el entendimiento existiese la especie universal de la naturaleza específica, no necesitaríamos sino una sola especie que representase al *hombre* en común; todas las demás serían superfluas, como serían superfluos los fantasmas de los diversos individuos, y así no podría darse la *conversio* a los diversos fantasmas de los diversos singulares.

En tercer lugar, no puede aducirse ningún argumento de experiencia en contra del conocimiento intelectual del singular material; porque tal conocimiento se niega, o por la excelsa perfección del entendimiento, o por su imperfección. Si lo primero, entonces, ¿cómo el entendimiento divino o el angélico, mucho más perfectos que el humano, conocen directamente el singular material? Si lo segundo, ¿cómo se explica que siendo el sentido mucho más imperfecto cognoscitivamente que el entendimiento lo conoce? [12].

f) Por consiguiente, cree el Eximio que el pasaje de Aristóteles en que el filósofo afirma que el entendimiento es la facultad de lo universal, y los sentidos de lo singular, admite, por lo que al entendimiento se refiere, un sentido *asertivo* solamente, y de ninguna manera *exclusivo*:

---

[11] "Alii tandem ponunt cognosci singulare cognita integra collectione accidentium illius. At tunc redit quæstio de accidentibus, an in universali an in singulari potius cognoscantur. Si primum, per illa profecto non deveniemus in cognitionem huius singularis. Si secundum: ergo accidentia singularia cognoscuntur directe per propiam speciem, quod est intentum" (*De Ani.*, IV, 3, 7).

[12] "Primum ab experientia: nam antequam sciat unusquisque reflecti descendendo a natura universali ad singularia, novit ipsa singularia... Secundum argumentum sit: quia si in intellectu esset tantum species universalis naturæ specificæ vel genericæ, per quam cognosceret ipsam, sequeretur dari in intellectu unam tantum speciem repræsentantem hominem in communi: namque una producta omnes aliæ essent superfluæ: ergo species hominis semel tantum abstraherentur ex phantasmate singularis hominis primo cogniti: ergo occurrentibus sensui aliis hominibus, intellectus nullam de cætero speciem acquiret: ergo non posset illos distincte cognoscere, cum illi nulla esset conversio ad phantasmata, siquidem intellectus nullam haberet speciem desumptam ab eorum phantasmatibus. Tertium argumentum. Nulla ratio aut experientia se offert ad denegandum intellectui directam cognitionem singularis, quia aut negatur propter ipsius intellectus perfectionem, aut propter perfectionem. Si hoc posterius dicatur, sane multo perfectiores sunt intellectus Angelorum ac Dei, qui tamen singularia directe noscunt: si prius illud asseratur, multo imperfectiores sunt sensus et tamen etiam illa percipiunt..." (*De Ani.*, IV, 3, 8).

"Habrá de interpretarse (Aristóteles) diciendo que el sentido conoce sólo los singulares, mientras que el entendimiento conoce, además de los singulares, también los universales" [13].

Parecen acentuarse aquí las discrepancias entre el Angélico y el Eximio. Mas nos parecen exactas estas palabras del P. Mónaco: "A quien lee desapasionadamente los escritos del Angélico ve claramente que no dió gran importancia a estas dos cuestiones (distinción entre el entendimiento agente y el posible, y entre el *verbum* y el acto intelectivo), que no se propone ni discutir ni resolver directamente, y por esto su pensamiento no es explícito ni claro en la solución, contentándose con decir aquí y allí que son dos cosas (aliud et aliud); palabras que unos entienden de la distinción real y otros solamente de la razón, etc., ..." [14].

Esta fundada observación aparta de la discusión al Angélico. Suárez, lejos de contradecir a su maestro, no habría hecho otra cosa que desarrollar plenamente sus ideas, como creemos que lo ha hecho.

Sin embargo, el tomismo, dando un valor rígido y definitivo a veces a las incidentales frases del Angélico, construyó una gnoseología, que al desembocar en el problema presente supone premisas distintas de las del Eximio. La concepción del conocimiento, la identidad de ambos entendimientos con la que Suárez elimina el elemento platónico de la total receptividad del entendimiento pasible, la consiguiente concepción de la función específica del entendimiento agente, las modalidades suarezianas del concepto de abstracción y sus consecuencias derivadas en el problema de los universales, son premisas distintas en el tomismo y en Suárez, que, sin aquilatar ahora el grado de distinción que las diversifica, orientan por muy distintos derroteros a ambas gnoseologías. Tanto, que creemos poder asegurar que los argumentos de una y otra parte, transportados a la contraria, pierden su fuerza.

Desde el punto de vista de la importancia gnoseológica, las diferencias no dejan de ser notables. En definitiva, la rígida orientación dada por Cayetano a la gnoseología distancia alarmantemente el pensamiento del ser y crea un peligro de interpretación idealista, como algún tomista reconoció ya. La idea surge por un mecanismo prácticamente productor de la misma, quedando la realidad, es decir, el verdadero objeto del conocimiento, en una penumbra lejana, no tanto conocido, cuanto sospechado: de esa idea se deduce que tiene que existir algo singular; pero según la fórmula de Cayetano ese singular no es directamente conocido; y si es

---

[13] *De Ani.*, IV, 3, 9. SUÁREZ cita en su favor a los *Comentaristas* FILOPON y TEMISTIO.

[14] *La metafisica di Suarez*, Riv. di Fil. Neo-Scol., X (1918), 50.

indirectamente, sólo de una manera confusa e indeterminada. Pueden, a simple vista, apreciarse ciertas afinidades con el *ignotum X* de Kant. La robustez mental de los escolásticos no les dejaba sospechar ni remotamente la hiperestesia gnoseológica-escéptica del criticismo; de lo contrario, muchas de sus frases hubiesen sido más meditadas y limadas, y quizá entonces se vería más claramente que la escolástica, con las peculiaridades inevitables y necesarias de sus genios, camina por una misma y única vía.

La gnoseología tomista adolece de una especial oscuridad que nubla su primer paso: el conocimiento del singular, pero que trasciende a toda ella; oscuridad, entiéndase bien, no lógica o dialéctica, sino *gnoseológica;* no una oscuridad que afecte al proceso de la mecánica demostrativa (puestas tales premisas han de seguirse tales consecuencias), sino una oscuridad que afecta a la valoración misma del contenido cognoscitivo; y esta valoración, revístase con las frases que se quiera y con las más complicadas teorías, consiste en una prueba experimental del contenido del conocimiento, poniéndole en contacto íntimo con el ser; pero con el ser tal y como se nos representa: concreto, real, singular. La escolástica parte en su gnoseología de un apotegma indiscutible: "Omnis cognitio incipit a sensu". Pues bien, las consecuencias son claras: si todo conocimiento empieza en el sentido y el conocimiento es por el ser, la piedra de toque de todo conocimiento será el ser en su *origen cognoscitivo,* el sentido. Mas si entre el sentido y el entendimiento se abre un foso, cognoscitivamente insalvable, destruyendo así la *unidad gnoseológica* del sujeto cognoscente, el control cognoscitivo inicial queda definitivamente alejado, y la valoración gnoseológica del conocimiento queda en posición desventajosa ante el criticismo.

La angélica penetración de Santo Tomás hablaba de una "*continuatio intellectus ad imaginationem*", y la trascendencia de ese concepto en el terreno de la gnoseología consiste en salvar por ella el foso peligroso entre el sentido y el entendimiento, porque esta *continuatio* no tiene un valor ontológico ni solamente psicológico mediante un influjo funcional, sino principalmente gnoseológico. El Eximio habla en el mismo sentido cuando dice que se da una *proporción* entre el alma, forma de la materia, y la materia misma: "Inde—decía—intellectus quodammodo demittitur."

Pues bien, la minuciosa crítica de Suárez demuestra que esa *continuatio,* concretada en una *reflexio,* imprecisa en su significación exacta en el tomismo, es insuficiente para lo que se la creó, no basta a ponernos en contacto cognoscitivo con el ser; y diríamos que el Eximio, en la apreciación valorativa de la teoría y su fundamento ontológico, es severo

y tajante; porque si del fundamento general o el principio de individuación dice secamente: "No hallo otra razón que fundamente esta sentencia que la autoridad de Aristóteles" [15], de su inmediata aplicación gnoseológica, la *reflexio o conversio ad phantasma* dice taxativamente que es gratuita.

El Eximio discurre por vías gnoseológicamente más experimentales. Su recurso al control de la experiencia es constante, y sobre ella depura el dato, lo analiza y deduce. Hablando con exactitud, no vincula su gnoseología tan apretadamente a la individuación; exige exclusivamente una innegable iniciativa a la potencia cognoscitiva y un poder para ella que no se ve razón alguna para negárselo, siendo así que el entendimiento angélico lo tiene: el poder de conocer lo material inmaterialmente, sin necesidad de destruir su singularidad.

Hagamos resaltar que en la gnoseología suareziana el nervio principal es el *contacto* cognoscitivo con el ser; es el ser mismo el que se impone. Este nervio principal en ninguna parte aparece mejor que en la tesis presente [16].

* * *

Sin embargo, y a pesar de las claras proposiciones anteriormente expuestas, el problema del conocimiento del singular encierra aún ulteriores determinaciones y consecuencias, que vamos a exponer.

Recordemos la doctrina suareziana sobre la constitución de lo individual o *infraespecífico*. Mientras Escoto construía una verdadera composición individual entre la *naturaleza communis* y un modo real distinto *ex natura rei* de la naturaleza común, y Occam defendía una *natura primo et immediate per se individua*, el Eximio defendía una diferenciación real infraespecífica de la naturaleza común, por algo real y distinto de la naturaleza, no al modo de Escoto, sino sólo por una operación mental. Este algo diferencial contrae la especie al individuo, de la misma manera que la diferencia específica contrae el género a la especie. Así, pues, existe una composición entre el concepto objetivo específico

---

[15] DM. V, 3, 4.

[16] No conviene exagerar inevitables diferencias, y a veces una expresión puede, involuntariamente, exagerarlas. El tomismo no defiende el realismo exagerado del Escotismo o el que se ha dado tradicionalmente como escotista. Para el tomismo, como para Suárez (DM. V, toda la secc. 2), "el hombre" y "este hombre" son dos cosas absolutamente idénticas en el individuo A. La naturaleza se halla diferenciada en el individuo; mas en el individuo, ¿queda algo impenetrable al espíritu humano? La cuestión, pues, es esencialmente gnoseológica. DESCOQS: *Metaph.* I, pp. 140-144, indica una posible explicación conciliadora entre ambas posiciones: quizá el tomismo habla de la *ratio discursiva*, mientras Suárez habla del entendimiento intuitivo.

y la diferencia individual, que dan por resultado la unidad infraespecífica o el individuo [17]. Esta composición, razón metafísica del individuo, no sólo se da en las sustancias *materiales,* sino que si alguna duda se presentase, sería más bien no sobre éstas, sino sobre las inmateriales: "Lo individuo no solamente en las cosas materiales y accidentales, sino también en las sustancias inmateriales creadas y finitas añade algo a la especie, distinto de la misma por sola razón" [18].

Pero además de este "*individuo metafísico*" tenemos el "*individuo existencial*", o sea tenemos la realidad individua de la "*singularidad existencial*", el individuo atado al "*hic et nunc*" de la existencia, moviéndose en la accidentalidad de las dos dimensiones de la existencia: *espacio* y *tiempo*, que le fijan, le dibujan, le caracterizan en la existencia. Si la naturaleza común "hombre" admite una diferenciación para individualizarse en "este hombre", es verdad que "*este hombre*", para existir, exige ulteriores determinaciones: los mil detalles que distinguen a "*éste*" de "*aquél*", aunque en ambos se realice la diferenciación individual infraespecífica [19].

Suárez nos habla de una sustancia material (individua) latente y envuelta en la red apretada y densa de los accidentes; y a lo que creemos, el Eximio quiere distinguir estas dos individualidades: la *infraespecífica* y la *existencial,* en el sentido explicado.

Ahora bien, y concretándonos a la cuestión planteada exclusivamente en el individuo *material,* podemos preguntarnos: las trasparentes proposiciones suarezianas, ¿a qué individuo singular se refieren, o qué individuo material niega la tesis tomista? El tomismo considera el singular material como un cuerpo opaco; Suárez, como trasparente. ¿De qué singular se trata?

La pregunta la sugiere el mismo Doctor Eximio cuando se objeta a sí mismo que el ser material está sujeto a las condiciones de espacio y tiempo [20].

---

[17] DM. V, 2, nn. 2, 5, 6, 8, 9, 16; 20.

[18] DM. V, 2, 21.

[19] Hablamos desde un punto de vista gnoseológico, no ontológico. No nos interesa aho a determinar más lo que ontológicamente es el individuo y la coincidencia real de ambas individualidades. Lo que queda claro es que la expresión cognoscitiva de ambas no son una misma cosa; lo mismo acontece en lo universal y lo singular, que como conceptos son muy distintos, aunque en la realidad se identifiquen. Por eso no es eficaz para defender la posición del Eximio el argumento que se formulase así: como en la realidad no hay diferencia entre el singular y lo universal, se sigue que conociendo el uno se conocerá el otro; lo cual es perfectamente falso.

[20] *De An.,* IV, 3, 1. El P. Picard, l. c. pp. 76-77, se pregunta: "Admet-il (Suárez) en outre, l'intelligibile de la singularité existentielle?... Quoi qu'il en soit de la valeur de ces arguments remarquons que... Suarez n'affirme pas nettement que l'intelligence

De la respuesta tomista no puede dudarse. Terminándose el radio de acción intelectual en la naturaleza específica, todo lo que debajo de ella cae es opaco, ininteligible. Suárez da mayor radio de acción al entendimiento, y a lo que creemos, llega hasta la misma accidentalidad existencial del individuo material.

Desde luego observamos que el Eximio no da beligerancia a la dificultad que vincula al ser material a las condiciones de espacio y tiempo. La dificultad (y sintetizamos la argumentación ya expuesta) proviene de la *materialidad* del ser singular en discusión. Ahora bien, la sustancia material, ¿se constituye en su materialidad por las circunstancias espaciales o temporales? Si se conoce la sustancia *material común* como *material*, ¿qué obstáculo pueden presentar los factores *tiempo espacio* en el singular *material* para hacerlo inteligible? El primer paso de nuestro conocimiento es el sentido; no existe un sentido del tiempo y espacio, pues son dos elementos ajenos a esta cuestión que, admitidos en la discusión, tiene la virtud de oscurecerla:

"Todo lo que pueda oponerse—dice Suárez—a nuestra posición derivada de las condiciones existenciales de la materia y arguyendo que el entendimiento siendo potencia espiritual debe abstraer de la misma, no tiene ninguna fuerza, pues no se ve obstáculo para que ese entendimiento pueda aun así conocer las cosas materiales con todas sus condiciones materiales individuantes (condiciones de singularidad existencial), como acontece en los ángeles. Lo único que se sigue de ahí es que la especie que representa el singular debe ser espiritual; mas siéndolo, no hay dificultad alguna en que represente intencionalmente un singular material" [21].

Por lo demás, toda la argumentación del Eximio tiende claramente a esto, pues si el fantasma representa la singularidad, sobre todo la existencial, el concepto o idea correspondiente representará espiritualmente esa misma singularidad. Más aún: Suárez, como ya antes vimos, define la *cosa material* o como esencia material que se sumerge en los acciden-

---

humaine saisisse, directement comme telle, la *singularité existentielle* des objets sensibles." Sin embargo, creemos que no puede dudarse del sentido afirmativo de la tesis del Doctor Eximio.

[21] "Ad primam rationem... dic intellectum dici et esse patentiam singularem spiritualem abstrahentem a conditionibus materialibus, non ob esse quominus possit cognoscere res materiales cum omnibus conditionibus individuantibus, ut in Angelis patet: solumque posse inferri speciem, per quam intellectus cognoscit singularia, debere esse spiritualem cum quo stat repræsentare posse rem singularem ut ostensum est" (*De Ang.*, IV, 3, 10); "ex dictis habemus singularia cognosci per propriam speciem, repræsentantem nimirum conditiones rei individuantes" (Id., íd., n. 12); "nobiscum sentiat (Scotus) dari propriam species intelligibilem singularis materialis sensati" (Idem, íd., n. 15).

tes, o como un cúmulo de accidentes, o sea cúmulo de datos ofrecidos a los sentidos. Pues bien, afirma que ese conjunto de datos ofrecido a los sentidos (sensibles propios) es algo proporcionado a nuestro entendimiento y, por lo tanto, inteligible "*cognoscible per speciem propiam*".

No creemos, por lo tanto, que se pueda dudar de la amplitud del pensamiento suareziano: todo lo que realice en sí la razón de ser es inteligible. Ni se puede admitir fácilmente que los detalles que circunscriben la realidad se hayan de escapar a nuestro conocimiento, aunque seamos capaces de construir silogismos que no los incluyan.

En el fondo de esta cuestión se halla otra más profunda, que es la misma esencia del conocimiento y la gnoseología de la abstracción Por eso este problema tiene su complemento en los dos problemas indicados. Hagamos una breve reflexión sobre la esencia del conocimiento y su relación con el singular.

Recordemos que el *concepto* es para el tomismo un verdadero *término* interno de la actividad cognoscitiva intelectual; por lo tanto, es un real *tercer* elemento en el mecanismo cognoscitivo, que ejerce un papel formalmente *representativo;* la actividad intelectual termina en él y en él conoce. El objeto real tiene en ese tercer elemento un representante mental, y el entendimiento se contentará con entendérselas directamente con él, fiándose (!) de su correspondencia exacta con el objeto. La potencia cognoscitiva no puede pasar de esta barrera interna; rebotará de nuevo hacia dentro, y sólo por un dificultoso recurso al fantasma logrará algún contacto indirecto y analógico con el singular exterior. La razón última está en que en el concepto o término interno del conocimiento no hay ningún incentivo gnoseológico hacia el exterior; es un término de valor cognoscitivo *universal*. El entendimiento encuentra en él su objeto propio y eso le basta. Creemos que la "conversio" al fantasma es una explicación que cae fuera de la tesis general del conocimiento tomista, y que tiene un aspecto de recurso rápido para responder a las exigencias de la más palmaria de las evidencias: nuestro conocimiento de lo singular material.

Desde este punto de vista, el tomismo plantea una de sus tesis generales del conocimiento: *todo conocimiento que no sea el abstracto o universal* (que tiene por objeto propio la esencia universal de los seres materiales) *es un conocimiento analógico, o sea ha de dilucidarse cognoscitivamente por analogía con los elementos esenciales.*

El Eximio modifica esta concepción. La esencia del conocimiento está en asimilarse el objeto cognoscitivamente, y Suárez elimina cuanto puede los elementos interpuestos entre el objeto y la potencia cognosci-

tiva. La función representativa del concepto tiende a diluirse, y se recordará, por lo anteriormente dicho, que el Eximio acude a una expresión "vital" del objeto que reduce el concepto de representación mental, entendida en un sentido imaginativo o fotográfico, a una locución metafórica. Se trata de un intermediario, que no se pone delante del entendimiento para que éste lo contemple, sino de un intermediario que informa el mismo pensamiento, para que éste sea una expresión viva intencional cognoscitiva del objeto. Para que esta información cognoscitiva sea posible, es necesario que las determinaciones individuales o existenciales del objeto material sean capaces de producir ese elemnto informativo, es decir, su concepto propio y, por lo tanto, que sean inteligibles.

El Eximio no ve dificultad en ello, y plantea una de las tesis generales de su teoría del conocimiento: además de los conceptos propios universales, se da un concepto propio, y no analógico, del singular material.

IV.—Ulteriores determinaciones.

El desarrollo completo de este tema nos pone en frecuentes contactos con los problemas de la abstracción y los universales, que con el presente forman un problema general único y que desarrollaremos en otra ocasión.

Siguiendo al Eximio, vamos a exponer rápidamente algunas ulteriores cuestiones aclaratorias o complementarias de su tesis general.

a) La especie singular espiritual, según Suárez, sirve sin necesidad de otra especie para el conocimiento universal, mediante la operación abstractiva (precisiva y universalizadora para Suárez) del entendimiento. El entendimiento agente deposita en el posible la especie singular, y el entendimiento posible mediante esa especie conoce tanto el singular que ella representa, como el universal que encierra [22].

De nuevo tropezamos con la abstracción, indudablemente como se ve el eje central del conocimiento. Por el momento nótese que Suárez sigue un proceso inverso al tomismo: no es el singular el aprehendido en el universal, sino éste en aquél.

b) El tomismo procede lógicamente ("coherenter"), dice Suárez, al admitir la propiedad del conocimiento del universal; no menos lógico

---

[22] "Probabilius tamen apparet, cum primo intellectus percipit universale, id præstare per speciem repræsentantem rem singularem... Intellectus agens a principio imprimit tantum speciem rei singularis, per illamque possibiles attingit tam singulare ipsum, quam universalia in eo contenta" (*De Ani.*, IV, 3, 12).

es el Eximio en conceder la prioridad cognoscitiva al singular, y según creemos más en armonía con el principio básico "omnis cognitio incipit a sensu".

La primera especie que se recibe es la del singular; ella es la que primero se imprime en el entendimiento: *ergo id quod prius concipitur ipsum est singulare*. Nos persuade de ello la experiencia y la razón, pues si la potencia no espera sino la determinación de la especie para conocer, no se ve por qué no ha de conocer inmediatamente aquello que le representa la especie. Además, una ley de mínimo esfuerzo de nuestras operaciones prueba lo mismo, pues una vez conocido sensorialmente el singular, "*facillime*" puede conocerlo también el entendimiento; en cambio, el universal no ofrece la misma facilidad, porque el conocimiento de los diversos singulares, su interpretación mental, la operación abstractiva de la naturaleza común, son operaciones que indudablemente dificultan algo el proceso. El inculto y el rudo que no ven sino un sol, difícilmente formarán (si lo llegan a formar) un concepto común del sol; tienen el conocimiento inmediato directo y no sólo, claro está, sensitivo [23].

Como puede verse, Suárez acude siempre al origen del conocimiento: el sentido: "Cognitio nostra incipit a sensu; ergo quod facilius sensu percipitur, facilius etiam concipitur intellectu" (idem). Esta fidelidad a los datos primeros del conocimiento es una de las características de la gnoseología suareziana. Todo lo que no vaya contra el respeto de los primeros datos sensoriales, rectos y ordenados, hay que rechazarlo. De hecho la historia de la gnoseología nos demuestra la permanencia de ciertos elementos del apriorismo platónico, que enturbian la tersura de las gnoseologías aristotélicas: uno de estos elementos es afirmar en sentido exclusivo que el universal es el objeto del conocimiento.

c) Podemos hacer resaltar, finalmente, que el Eximio no ve cómo se puede salvar la función fundamental cognoscitiva: el juicio, si se niega la inteligibilidad del singular material. Ya argumentaba él desde el

[23] "Intellectus potest directe cognoscere singulare ac prima species quæ in intellectu imprimitur, est rei singularis: ergo id quo prius concipitur ipsum est singulare. Patet consequentia, quia potentia id prius concipit, cuius prius recipit speciem, ut inductione constat et ratione: tunc enim est potentia constituta sufficienter in actu primo ad cognoscendum id, quod per speciem repræsentatur; ipsum ergo illico cognoscit. Secundo, eo ipso quod sensus cognoscit singulare, potest facillime intellectus illud cognoscere, universale vero non ita facile siquidem prius requiritur cognitio singularium, et convenientia illorum, ut ab illis abstrahatur natura communis: ergo prius concipitur singulare quam universale. Confirmatur nam rudes, quia unicum vident solem, conceptum solis in communi non formen, sed illius tantum quem vident... Tertio cognitio nostra a sensu incipit: ergo quod facilius sensu percipitur, facilius etiam concipitur intellectu... ergo..." (*De Ani.*, IV, 3, 15).

punto de vista de la forma del juicio; y, en verdad, no se pueden salvar los *juicios existenciales,* al parecer al menos, sobre todo en las posiciones más rígidas del tomismo. Si el juicio es una síntesis conceptual, y la singularidad existencial concreta y la acción orgánica de las cualidades sensibles no caben en un concepto *propio* (no son inteligibles), ¿cómo puede darse sobre ellas un verdadero juicio? Cayetano pretende salvar la dificultad concediendo insólitas atribuciones a la *cogitativa,* potencia puramente material, atribuciones que Suárez justificadamente rechaza, pues la síntesis inicial supone la intervención de lo universal, obra exclusiva del pensamiento.

Determinación de la "res sensibilis".

Un punto de trascendental importancia en el problema que venimos tratando es el punto de la definición de la "res sensibilis". Hasta ahora nos hemos detenido en determinar la potencia del radio de acción del entendimiento; pero podría presentársenos una dificultad extrínseca, ciertamente, al entendimiento, que limitase e impidiese su acción.

El Doctor Eximio, en el capítulo I del libro IV *De Anima* (número 6), cuando define lo que él entiende por "res sensibilis", nos habla de la sustancia material como oculta bajo el follaje o maleza de los accidentes: "sub accidentibus latet".

El singular material se nos presenta como un *singular existencial,* y como tal nuestra mente cognoscitivamente lo sorprende y lo capta.

Pero es verdad que la cosa material es algo más que un conjunto de determinaciones accidentales: es una *substancia material, una "quidditas materialis".* ¿Puede conocerse esa substancia material o esa *quidditas?* ¿Cómo se opera ese conocimiento? Sería, ciertamente, el conocimiento del singular material; más aún, es el fundamento de la teoría de los universales. Precisamente aquí se estrelló la debilísima intuición occamiana, sin fuerza penetrativa para penetrar en la esencia del ser singular, único objeto, según el Venerable, de nuestro conocimiento.

Las afirmaciones suarezianas sobre este punto son claras y terminantes: "El objeto material puede ser conocido en su esencia por el entendimiento, al menos por sus efectos, si fuesen totales, y mientras la esencia material sea proporcionada al entendimiento humano" [24]. O si se quiere más gráfica y vigorosa expresión, véase la siguiente, con la que el Eximio empieza el estudio de este asunto:

"Existe, entre otras, una gran diferencia entre los sentidos y el en-

[24] *De Ani.,* IV, 1, 6.

tendimiento, y consiste en que aquellos se detienen en el conocimiento de los accidentes sensibles externos, mientras que el entendimiento del conocimiento de los accidentes pasa a conocer todo aquello que se oculta debajo de los accidentes" [25].

No todo objeto cognoscible presenta gnoseológicamente los mismos caracteres; o más exactamente, la aplicación de los diversos inteligibles no presenta en todos los casos la misma facilidad y las mismas dificultades.

Cuando se trata de accidentes que son "*sensibles propios*", el fenómeno cognoscitivo no presenta una verdadera dificultad, pues, exactamente hablando, es ese el *caso típico del conocimiento*: se da un objeto que imprime su especie directamente en el sentido, esta especie pasa al entendimiento posible por el entendimiento agente, y se da sin más el acto cognoscitivo [26].

Pero no siempre se da esta singularidad de elementos en el proceso cognoscitivo, pues los accidentes que son "*sensibles comunes*" y las *sustancias* no caen directamente bajo el dominio inmediato de un sentido propio. Por lo tanto, la doctrina general anteriormente expuesta, y que se refiere al singular conocido mediante sus accidentes sensibles propios, ha de completarse necesariamente, porque el singular material contiene, además de los sensibles propios, los sensibles comunes y, sobre todo, su misma sustancia. Así, pues, concretemos en algunas proposiciones la doctrina del Eximio,

Primera proposición: "*Los sensibles por concomitancia (per accidens), por no tener especies cognoscitivas propias, no son objeto inteligible primario del entendimiento*" [27].

La razón es obvia. La especie intelectual, que es la primera producción del entendimiento, es representativamente absolutamente igual al fantasma; como por el fantasma única y exclusivamente sólo se representa el objeto conforme a sus accidentes sensibles propios, los únicos que pueden provocar una especie directa y propia; se sigue que lo único que la especie intencional representa es lo directamente representado en el

[25] *De Ani.*, IV, 4, 1. Esta frase del Eximio, perdida quizá en la inmensidad de sus páginas, hubiese ahorrado muchas cavilaciones a los que se lanzaron a hablar del "nominalismo" de Suárez.

[26] "De accidentibus ergo per se sensibilibus nulla difficultas est, qua ratione ab intellectu cognoscantur, nam cum ea species suas sensibus imprimant, consequenter etiam imprimunt in intellectu possibili virtute agentis intellectus" (*De Ani.*, IV, 4, 1).

[27] "Sensibilia per accidens non cognoscuntur primo ab intellectu per proprias species" (*De Ani.*, IV, 4, 1).

fantasma, o sea el sensible propio; todo lo demás será indudablemente conocido, mas no *primaria* y *directamente*. El conocimiento intelectual tiene su primer y único origen en el conocimiento sensitivo; éste determina al entendimiento agente en la producción de la especie; y así el objeto es representado por la especie inteligible, de la misma manera que fuera representado en la sensación y en la fantasía.

Podría objetarse que el fantasma representa no sólo los accidentes sensibles, sino también en alguna manera el sujeto sustantivo de los mismos; pues los accidentes no se representan de una manera abstracta, sino concreta. Tal suposición es falsa, no sólo porque el fantasma es el determinante extensivo e intensivo de la especie, sino porque, si así fuese, se seguiría que, una vez aprehendido por su propio fantasma, por ejemplo, un *hombre*, inmediatamente el entendimiento agente produciría una especie representativa de la sustancia del hombre y, por lo tanto, su materia y su forma; lo cual es contra toda experiencia. En resumen, si de Dios o de los ángeles no cabe en nosotros un conocimiento directo e inmediato, precisamente porque no tenemos de ellos una especie propia por defecto de un conocimiento inicial sensitivo, por la misma razón las cosas materiales que por cualquier razón no caen bajo el dominio cognoscitivo directo de algún sentido, no pueden ser conocidas intelectualmente por su propia especie"[28].

Segunda proposición: "*Nuestro entendimiento no forma un concepto propio distinto de lo que no es por sí mismo sensible*"[29].

No se trata aquí de un concepto propio en oposición a un concepto común, o sea un concepto que de tal manera convenga a una cosa que

[28] "Species quæ primo fit ab intellectu, est omnino similis in repræsentatione phantasmati; sed per phantasma tantum repræsentatur res secundum accidentia per se sensibilia: ergo eamdem rem et eodem modo repræsentat species intelligibilis facta ab intelectu agente. Major patet, quia cognitio sensitiva est principium cognitionis intellectivæ, nam determinat intellectum agentem ad productionem talis speciei: ergo talis est repræsentata per speciem intelligibilem productam ab intellectu agente, qualis fuerat per sensum cognita, repræsentataque in phantasmate. Occurretur fortasse phantasma non repræsentare tantum accidentia sensibilia, sed etiam aliquo modo subjectum eorum; siquidem illa non abstracte repræsentatur, sed concrete... Sed falso occurretur. Primo quia intellectus agens speciem producit determinatus a cognitione phantasiæ... Secundo. Si data responsio vera foret, jam sequeretur, apprehensio per proprium phantasma homine... confestim intellectum agentem producere speciem repræsentantem substatiam hominis, atque adeo materiam illius et formam. Consequens et falsum est, et contra experientiam... Ideo Angelorum et Dei non potest dari in intellectu nostro species: per quam primo et directe intelligantur, quia non cadunt sub cognitionem alicuius sensus: ergo eadem ratione res materiales quæ sub cognitionem alicuius sensus non cadunt, non poterunt primo cognosci ab intellectu per propriam speciem" (*De Ani.*, IV, 4, 1).

[29] "Intellectus noster non format proprium et distinctum conceptum rerum, quæ sensibiles per se non sunt" (*De Ani.*, IV, 4, 2).

no pueda convenir a otra; de esta manera nosotros formamos un concepto de Dios con ciertos atributos que no puede, evidentemente, aplicarse a otra cosa.

Se trata en esta materia de un concepto propio en un sentido rígido y estricto, es decir, de un concepto propio por semejanza intencional, sin que en esa semejanza intervenga ni la analogía, ni la negación.

Es evidente que cuanto cae bajo el control directo e inmediato de los sentidos es expresable intencionalmente por un concepto propio en su significación estricta como lo demuestra la experiencia. Por el contrario, las cosas que no caen bajo este dominio cognoscitivo inmediato y directo de los sentidos, aunque sean cosas materiales, no pueden formar un concepto estrictamente propio.

La proposición suareziana parece, así entendida, evidente, como lo manifiestan las reflexiones siguientes:

a) Si tuviésemos un concepto tal de una cosa material no directamente conocida por los sentidos (non sensata), ese concepto lo tendríamos, ciertamente, en primer lugar de la misma sustancia material, pues esa sustancia es lo más íntimamente unido con los accidentes sensibles propios. Ahora bien, nosotros no tenemos semejante concepto propio, pues tendríamos un concepto directo y propio de la *materia,* que de hecho sólo conocemos analógamente, y de la *forma,* que conocemos solamente por los efectos. Si se quisiera un ejemplo, podríamos acudir al *hombre,* del cual no podemos formar un concepto propio (en sentido estricto), pues del alma, inabordable directamente para los sentidos, no podemos tenerlo sino solamente analógico.

b) Además en este punto la experiencia es un argumento decisivo; declaramos la sustancia por los accidentes, como lo insensible lo declaramos por lo sensible. El entendimiento agente no tiene el poder de formar una especie propia de lo que no es sensible propio. Por lo tanto, todo lo que no sea esto será objeto de un concepto o impropio o propio no estricto, sino analógico [30].

---

[30] "... proprius conceptus alicuius rei dupliciter dici potest. Uno modo si rei conveniat, ut non conveniat aliis... neque de hoc procedit conclusio... Altero modo dicitur rei conceptus proprius, quando formatur ex proprio rei similitudine absque analogia vel negatione: res ergo quæ sub sensum cadunt propriis conceptibus secundo modo a nobis concipiuntur, ut experientia constat: quæ vero non cadunt, esto materiales sint, non ita a nobis concipi valent pro hoc statu... probatur primo. Si rei materialis non sensatæ haberemus talem aliquem conceptum proprium, esset maxime substantiæ materialis, eiusque autem non habemus: ergo nullius. Maior propositio est manifesta: nam substantia huismodi maiorem præ omnibus aliis conjunctionem habet cum accidentibus per se sensibilibus, quorum proprios formamus conceptus. Minor vero probatur: quoniam materialis substantia ex materia et forma constant;

Podríamos, pues, resumir así el *proceso progresivo del entendimiento* en el conocimiento del singular, según la doctrina de Suárez. Dicho proceso comprende como tres pasos:

El entendimiento recibe la especie espiritual, que representa la cosa sensible y material; pero la *cosa misma* (eamdem ipsam), que es representada en el fantasma; la especie representa primariamente los accidentes sensibles propios.

Representa además esa especie los sensibles comunes que modifican el conocimiento de los propios.

Por fin, representa también, aunque de una manera oscura y confusa, el sujeto de tales accidentes, propios y comunes, pues tales accidentes están representados de una manera concreta.

Por consiguiente, el entendimiento informado por tal especie llega cognoscitivamente, y mediante un concepto estrictamente propio, a los sensibles propios y comunes, porque éstos aparecen también de alguna manera por sí mismos en la especie. Mas tratándose del sujeto de tales accidentes, y de todo lo demás que existiendo en la cosa no es representado por especie propia, el entendimiento procede *discursivamente*: o sea, considerando los mismos accidentes y, sobre todo, fijándose en los cambios producidos en los mismos, cambios en torno a un mismo sujeto, que pasa del frío al calor, de luminoso a oscuro, concluye discursivamente que tiene que darse un *substratum* o sujeto-soporte de tales cambios, y así concibe la sustancia material como algo que está debajo (sub-stat) como sostén de los accidentes [31].

---

neutrius autem habemus conceptum proprium: materiam namque cognoscimus per analogiam ad artificialium materiam...: formam vero ex effectibus... Segundo probatur conclusio. Par est de homine ac de aliis substantiis ratio ad proprium formandum conceptum, atqui de homine non formamus proprium, cum de ipsius anima nullum talem formemus, sed tatum per ordinem et analogiam ad eius operationem... Denique experientia ipsa demostrat nos propriam substantiæ rationem non conficere cum non nisi per ordinem ad accidentia illam declaremus... Si intellectus reciperet propriam speciem substantiæ materialis actione intellectus agentis, posset utique illam proprio conceptu cognoscere: hoc autem non potest: ergo..." (*De Ani.*, IV, 4, 2).

[31] "Quare processus intellectus nostri in cognoscendo esse videtur, ut primo quidem accipiat speciem spiritualem repræsentantem rem sensibilem et materialem eamdem ipsam quæ repræsentatur in phantasmate, atque adeo primo repræsentantem accidentia sensibilia propia substantiæ alicuius: tum etiam sensibilia communia, quæ propriorum modificant cognitionem, ac tandem in confuso repræsentantem subiectum accidentium, cum accidentia illa repræsentent in concreto. Intellectus ergo tali formatus specie proprio conceptu attingit sensibilia propria, atque etiam communia quæ aliquo modo per se in specie relucent: ... Subiectum tamen accidentium ac cætera quæ per speciem non repræsentatur, discursu colligit, quatenus considerans ipsa accidentia ac præcipue cognoscens illorum mutationem quæ fit circa idem subiectum (nunc enim calidum nunc frigidum experitur, nunc lucidum, nunc tenebrosum, etcétera...) discursu colligit aliquid substare illis, sicque concipit substantiam per modum subiecti substantis..." (*De Ani.*, IV, 4, 3).

Mas se pregunta: cuando el entendimiento llega por este modo discursivo al conocimiento de la sustancia material, ¿forma una especie representativa de esa sustancia?

El Eximio responde afirmativamente. Prescindiendo ahora de otros argumentos por analogía con el conocimiento de los universales, es verdad, dice Suárez, que el entendimiento no puede conocer primaria y directamente una cosa que no haya pasado por el tamiz cognoscitivo de los sentidos, teniendo que llegar a ella por el discurso. Mas una vez llegado, forma una especie representativa y cognoscitivamente concorde con tal cosa; y no se ve dificultad en esto, pues el entendimiento es capaz de tal especie, y, en general, de aquellas especies que resultan necesariamente del conocimiento de las cosas sensibles. El hecho de que el entendimiento *reconozca* esa misma cosa así conocida, es un indicio de que en él existía una especie propia, pues el reconocimiento por especies ajenas es más dificultoso y contra la experiencia [32].

Derivaciones y dificultades.

Con virtuosismo escolástico va el Eximio inquiriendo en puntos que representan derivaciones de su teoría general.

La prioridad cognoscitiva corresponde al singular con relación al universal.

Mas en el singular la prioridad original cognoscitiva, ¿corresponde al accidente o a la sustancia? La respuesta no es dudosa: "Constat ergo prius formari conceptum accidentis quam substantiæ" [33].

Esta conclusión ofrece algunas dificultades, por las cuales "Thomistæ —dice Suárez—vulgo sequuntur oppositum nostræ sententiæ" [34].

Estas dificultades son las siguientes:

Aristóteles [35] dice que la prioridad cognoscitiva corresponde a la sustancia. Suárez responde que esto es verdad, considerando la sustan-

---

[32] "Quando intellectus per discursum pervenit in cognitionem substantiæ, speciem elicit repræsentantem modo aliquo substantiam ipsam... nam intellectus res a sensibus non perceptas primo non concipit per proprias earum species sed species sensibilium discursu pervenit in illarum cognitionem; tuncque demum intra se earumdem format species tali cognitioni respondentes: id quod persuadetur... quia intellectus et capax est illarum specierum, quas cum nondum habeat, ex cognitione rerum ipsarum necessario resultabunt, et quia postea facilius easdem cognoscit, quod indicium est relictas fuisse proprias, cum per alienas tam prompte id præstare non potest" (*De Ani.*, IV, 4, 4).

[33] *De Ani.*, IV, 4, 5; DM. XXXVIII, sect. II.

[34] *De Ani.*, IV, 4, 6.

[35] *De Ani.*, IV, 4, 5, donde Suárez cita: 7 *Metaph.*, 4.

cia "quoad se" en sí misma; pero con relación a nosotros ("quad nos"), a nuestra captación definitiva cognoscitiva, no es así, pues si no se nos transmite más que por medio de los accidentes, éstos han de ser fozosamente conocidos los primeros [36].

El accidente dice la relación intrínseca a la sustancia, luego ésta ha de ser *pre-conocida* [37]. La dificultad y la respuesta del Eximio suponen las dos concepciones distintas del objeto primario del conocimiento, y la respuesta es valiosa aclaración de lo dicho. El primer contacto cognoscitivo con el accidente *no tiene como término nada abstracto,* sino algo *concreto* y *singular,* que como tal no *dice orden* o *relación* a un sujeto, sino que lo incluye de una manera como simultánea al accidente, es decir, en cuanto es parte de este concreto accidental. Si el objeto primario del conocimiento intelectivo fuese la naturaleza universal, esa naturaleza debe, en verdad, ser pre-conocida; mas tal objeto es el singular y, por lo tanto, la dificultad pierde su fuerza [38].

El conocimiento de la sustancia anteriormente expuesto es imposible, se objeta, pues la noción de sustancia como "*sub-estante*" es una noción relativa y, por lo tanto, debe preceder el conocimiento de lo absoluto, que, por lo mismo, es el objeto primario del conocimiento [39]. Ciertamente, responde Suárez, la sustancia se concibe primariamente como subestante, y en este modo de conocerla, ya explicado, se incluye el concepto de subsistente, y de esta manera se conoce "*in confuso*" el concepto absoluto de sustancia, no como un concepto preciso y propio, sino como supeditado en la génesis cognoscitiva a una noción para nosotros más conocida [40].

---

[36] *De Ani.,* IV, 4, 6: "distincta et quidditativa cognitione substantiam esse priorem accidente, cum hoc ab illa pendeat in essendo et cognoscendo perfecte, cognitione vero confusa et imperfecta accidens prius esse cognitione: quia primum est, quod sensibus objicitur".

[37] *De Ani.,* IV, 4, 5.

[38] "Ad secundum obiectionem dicendum, primam cognitionem accidentis non terminari ad abstractum, sed ad concretum, quod non dicit ordinem ad subiectum, sed illud potius in confuso includit, scique substantiam quodammodo cognosci simul cum accidenti, hoc est, in confuso, in quantum videlicet pars est talis concreti accidentalis " (*De Ani.,* IV, 4, 6). El punto de vista de Suárez lo juzga él mismo importantísimo. Ciertamente, no puede excluirse la substancia del primer concepto del entendimiento; para eso hay que tener siempre presente que el conocimiento del accidente es de algo singular concretísimo. No se sorprende al primer contacto cognoscitivo un accidente abstracto. Si se aprehende como *concreto,* necesariamente se choca también cognoscitivamente con la sustancia, envuelta en los accidentes: "*esto blanco*", que concretamente veo, es *algo* (*substancia,* confusamente conocida) que es *blanco* (*accidente*); cosa que no pasaría si conociese el abstracto "*blancura*", sin sujeto sustentante. (DM. XXXVIII 2, 9.)

[39] *De Ani.,* IV, 4, 5.

[40] "Ad tertiam dicitur substantiam primo concipi, ut substantiam, in quo cognoscendi modo includitur quo ipsa subsistat, atque ita in confuso cerni ibi absolutum

Por fin, podría objetarse que en la explicación del Eximio no cabe un conocimiento *quidditativo* de la sustancia material, pues no se conoce con un concepto propio, y esto va contra la experiencia. La sustancia, replica Suárez, se conoce quidditativamente; más según nuestro modo humano de conocer, o sea se conoce quidditativamente *a posteriori* y por los efectos, y de este modo, y no de otro, se conoce en esta vida la sustancia material, nuestra alma, etc. Querer conocer esto mediante conceptos propios y absolutos es exigir al conocimiento humano la perfección infinita de la intuición divina [41].

Hay que tener presente, según Suárez, nuestro presente estado y reconocer la perfección imperfecta del conocimiento humano, y sobre estos presupuestos filosofar sobre una teoría del conocimiento.

En su *Metafísica,* Disp., XXXVIII, aborda el Eximio el tema, en esta cuestión interesante, de la comparación entre el accidente y la sustancia; y en la Sección II se pregunta si la sustancia es cognoscitivamente anterior al accidente. La respuesta encierra la doctrina íntegra que hemos expuesto; pero hace resaltar el Eximio lo que llamaríamos el *aspecto humano* de la cuestión, que puede considerarse *ontológicamente* y *gnoseológicamente,* pues podemos preguntar cuál entre la sustancia y el accidente sea en sí primariamente cognoscible, y qué es lo que de hecho se conoce primariamente, *sobre todo por el hombre* [42]. La solución suareziana es más *humana* y, por lo tanto, para nosotros más comprensiva.

Fué el mismo Aristóteles el que en el prólogo a su libro primero *De Anima* afirmó que el entendimiento, apoyándose cognoscitivamente en los accidentes, penetra hasta la sustancia; ellos son la gran ayuda del conocimiento humano [43].

* * *

La apreciación que el Eximio se forma de su teoría nos la expone él mismo: "Entre estas dos opiniones, la segunda (la por él expuesta) me parece absolutamente verdadera" [44].

En cambio, el juicio que le merece la teoría tomística, entendida de la manera como él la expone, es de improbable [45].

---

conceptum substantiæ, tunc tamen non concipi substantiam illo conceptu præciso et proprio, sed ut subest alteri rationi notiori nobis" (*De Ani.,* IV, 4, 6).

[41] *De Ani.,* IV, 4, 5-6.

[42] "... posse fieri (hanc comparationem) vel ex parte rerum cognoscibilium vel ex parte rei cognoscentis, præsertim hominis" (DM. XXXVIII, 2, 3).

[43] *De Ani.,* IV, 4, 7: "cognitio accidentis ad cognitionem quidditatis substantiæ magnopere confert".

[44] "Inter has duas opiniones hæc posterior mihi videtur absolute vera" (DM. XXXVIII, 2, 9).

[45] DM. XXXVIII, 2, 10.

Suárez se refiere a la exposición rígida de la teoría tomista, porque él conoce que puede darse en ella un sentido diverso, que no sólo puede admitirse, sino que de hecho suprimiría fácilmente toda controversia: ("facile opiniones in concordiam redigerentur").

Ese sentido aceptable y verdadero puede expresarse así, usando las palabras del mismo Doctor Eximio, que resumen su pensamiento:

"En resumen, podemos decir que lo que por sí y formalmente se conoce primero es el accidente; pero lo que adecuadamente y como materialmente es la sustancia o el compuesto de sustancia y accidente, que se concibe como un todo susbsistente en tal forma accidental" [46].

Suárez deja planteada una de las premisas fundamentales para su doctrina de la abstracción y consiguientemente para el realismo de los universales. La otra premisa fundamental es su doctrina sobre el principio de individuación. Gnoseológicamente consigue el Eximio eliminar en el mismo origen del conocimento todo rastro de platonismo, es decir, borrar todo posible motivo de realismo exagerado; y al mismo tiempo se coloca a una distancia polar de todo peligro agnóstico.

Al terminar Suárez de exponer la precedencia cognoscitiva del singular sobre el universal, termina con esta frase, con la que queremos cerrar nosotros este artículo:

"Neque contra hanc resolutionem ulla restant argumenta, quae difficultatem habeant" [47].

JOSE MARIA ALEJANDRO, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas.

---

[46] DM. XXXVIII, 2, 10-11, donde da Suárez una concisa refutación de la tesis tomista.

[47] *De Ani.*, IV, 3, 16.

¿ES UNICA LA MATERIA DE LOS CUERPOS?

Los últimos elementos en que un objeto se resuelve, eso es lo que constituye su materia.

En los cuerpos, si son químicamente compuestos, el individuo es la molécula, y si simples, el átomo. Pero moléculas y átomos, hoy día, se resuelven en protones, neutrones y electrones.

La Física, ciertamente, conoce hoy varias otras partículas: fotones, positrones, mesotrones, neutrinos; pero su inestabilidad las hace ineptas para sillares de los átomos, que únicamente se componen y descomponen en protones, neutrones y electrones [1].

Estos son, pues, la materia de los cuerpos.

A la luz de la Físico-Química, y especialmente de la Atomística, es hoy ya cuestión resuelta la naturaleza de los compuestos químicos, mezclas atómicas solamente [2], y la naturaleza de los átomos, mezcla solamente también de protones, neutrones y electrones [3], los últimos sillares del átomo.

Ahora vamos a concentrar esa luz sobre las analogías y diferencias de esos mismos sillares, por donde tal vez podamos rastrear algo sobre su parentesco.

El problema principal es el referente al protón y electrón; los relaciones entre protón y neutrón tienen menos dificultad.

I.—Protón y electrón.

La cuestión que se discute es si las diferencias existentes entre el protón y el electrón son o no únicamente graduales, cuantitativas, y si se explican o no con variantes no más que en el tamaño, forma, movimiento..., de algo idéntico en lo sustancial.

---

[1] R. E. Pierls: *Fundamental Particles.* Nature, 158 (1946), 773-5. E. Fermi: *Le ultime particelle constitutive della materia.* Scientia, 55 (1934), 21.

[2] J. María del Barrio, S. J.: *¿Conservan los elementos químicos su individualidad en el compuesto?* Miscelanea-Comillas, I, 559-85.

[3] J. María del Barrio, S. J.: *Diferenciación de los elementos.* Estudios Eclesiásticos, 17 (1943), 105-124.

Carga eléctrica [4].

Lo que más resalta en ambas partículas es su carga eléctrica. Para el electrón, según las medidas más exactas de Millikan, Bäcklin y Flemberg, Hopper..., es $4{,}80 \times 10^{-10}$ *u. e. e.*, y la misma es la del protón. En este particular, salvo el signo de la carga, la igualdad de ambas partículas es completa.

Carga específica [5].

Para el protón, $e/m = 3{,}2 \times 10^5$; e, carga en culombios, y m, masa en gramos.

Para el electrón, $e/m = 1{,}77 \times 10^8$ en las mismas unidades.

Diferencia, como se ve, únicamente gradual.

Desviación eléctrica y magnética.

Lo mismo electrones que protones se desvían de su trayectoria por los campos eléctricos y magnéticos, aunque en sentido contrario, a causa del signo contrario en las cargas. Tales desviaciones, por lo que al electrón hace, son la base de la óptica electrónica y, en especial, del hipermicroscopio electrónico, y juegan un papel importante en el betatrón, y por lo que al protón se refiere, son la base del espectrógrafo de masas y elemento de primera importancia en el ciclotrón.

La cuantía de la desviación, aun a igualdad de velocidad, es muy diferente. Mientras que un imán regular tuerce sensiblemente el haz de electrones en un tubo de Crookes, para desviar los protones en cantidad perceptible se necesitan campos de miles de gaus. La diferencia, sin embargo, salvo el signo, es gradual, y debida a la diferencia de masa. Así lo indica la fórmula $y = \frac{H l^2}{2v} \cdot \frac{e}{m}$. La desviación y está en razón directa de la intensidad del campo H, y en razón inversa de la masa de la partícula m (e, carga; v, velocidad de la partícula, y l, la anchura del campo).

Además, los positrones, con igual carga que los protones, se desvían lo mismo que los electrones, salvo el sentido, por ser idéntica la cuantía no sólo de la carga, sino también de la masa en positrones y electrones.

---

[4] R. A. MILLIKAN: *Electrones (+ y —). Protones, Fotones, Neutrones y Rayos Cósmicos.*—Traducción del inglés.—17, 116, 145-64. W. D. HOPPE: *Determination of the Electronic Charge by the Oil-Dreps Method.* Nature, 158 (1946), 786.

[5] Nature, 133 (1934), 684.

Momento cinético y magnético [6].

En 1925 los físicos holandeses Uhlenbeck y Goudsmitt emitieron la idea de que el electrón, además de la carga eléctrica, posee también un momento magnético y un momento de rotación propio. Esto se puede concebir fácilmente con una imagen clásica: una esfera llena de electricidad negativa que gira en torno de un diámetro. Hasta entonces las teorías cuánticas habían admitido solamente un momento cinético orbital y otro magnético, múltiplo del magnetón de Bohr; mas Uhlenbeck y Goudsmitt añadieron a los anteriores otros dos semejantes, pero de rotación. Al momento cinético se le designa comúnmente con el nombre de *Spin*.

La existencia del spin en los electrones explica su dispersión por los átomos y la estructura fina de muchas rayas en el espectro óptico.

También el protón, lo mismo en la molécula de hidrógeno que en los núcleos de los átomos, posee spin y momento magnético. Hoy conocemos dos clases de moléculas de hidrógeno. En las del ortohidrógeno, los spines de los protones son paralelos o las partículas giran en el mismo sentido, y en las del parahidrógeno los spines son antiparalelos y los núcleos giran en sentido contrario.

Para el protón, el momento mecánico es $\frac{1}{2} \cdot \frac{h}{2\pi}$, y el magnético, $\frac{2{,}9}{1840} \cdot \frac{h}{2\pi} \cdot \frac{e}{2mc}$.

Para el electrón, el momento mecánico es también $\frac{1}{2} \cdot \frac{h}{2\pi}$, y el magnético, $\frac{h}{2\pi} \cdot \frac{e}{2cm} = 9{,}28 \times 10^{-21}$ *u. c. g. s.*

(*e*, carga eléctrica de la partícula; *m*, masa del electrón; *h*, constante de Planck, y *c*, velocidad de la luz en el vacío).

Las diferencias son únicamente cuantitativas.

Difracción [7].

Como ya sabemos, desde las célebres experiencias de Germer y Davison, al incidir sobre la cara de un cristal, los electrones se difractan y forman anillos de interferencia, lo mismo que las ondas electromagnéticas, luz y rayos X.

---

[6] Physik Z, 32 (1931), 864; 41 (1940), 516; 42 (1941), 147. C. F. von Weizsaecker *Die Atomkerne* 53-8.

[7] Physik. Z., 32 (1931), 670, 798, 867; 43 (1942), 11, 77; 129, 135; 190. J. María del Barrio, S. J.: *Las fronteras de la Filosofía y de la Física*. T. I. *El átomo*, 167.

Pues el mismo fenómeno se ha observado después en los átomos y moléculas de los gases, y muy especialmente en los protones.

Las diferencias se advierten solamente en el número y anchura de los anillos, y se deben a la diversa longitud de la onda asociada y, en último término, a la diferencia de masa, conforme a la fórmula de L. de Broglie, $\lambda = \frac{h}{m\,v}$.

Indeterminación [8].

El electrón, en virtud del fenómeno de Compton, está sujeto al principio de indeterminación o, mejor, de incertidumbre de Heisenberg. Si se determinan con exactitud las coordenadas espaciales de un electrón, por el mero hecho queda sumamente indeterminada la velocidad, o inversamente. Ahora bien, nada de eso ocurre con el protón; pero la razón es la masa tan diferente, aparte de que el principio de incertidumbre es muy discutible.

Origen [9].

Los rayos β, electrones a gran velocidad, proceden del núcleo, y del núcleo también los protones; mas con la diferencia de que al emitir el núcleo un protón, su número atómico baja una unidad, cambia el núcleo de especie química, mientras que al emitir un electrón el número atómico sube una unidad y cambia también de especie química, pero por motivo contrario. Todo es cuestión del signo de la carga.

Espectro.

Los protones, de ordinario, forman un espectro discontinuo, atendida la velocidad o energía. En el aluminio, bajo la acción de los α del polonio salen tres haces bien distintos de protones, con alcances en el aire de 29, 47 y 58 centímetros. En los procedentes del nitrógeno se observan otros tres grupos de alcance en el aire de 56, 81,5 y 101,5 milímetros. Otro tanto ocurre con el litio y la mayoría de los elementos [10].

Los electrones, en cambio, forman un espectro continuo, a veces entre límites muy apartados. 10^4 Electrón-Volt y 12×10^6 E-V, y parti-

---

[8] W. HEISENBERG: *Die Physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*, 9-29.
[9] G. GAMOW: *Der Bau des Atomkerns und die Radioaktivität*, 66-70.
[10] Physiik, Z., 32 (1931), 660; 37 (1936), 92; 41 (1940), 528. Nature, 158, 660; (1946), 832.

cularidad notable, el espectro parece perfectamente definido del lado de la energía máxima. En el $^{12}_{5}B$, el límite superior es de 12 ME. V. [11].

Pudiera pensarse en la emisión simultánea de rayos γ o de X en la corteza; pero aun tenida en cuenta esa energía, cuando la hay, no aclara la continuidad. Otra solución sería la emisión simultánea de dos β, cuyas energías sumadas diesen la máxima; mas tampoco es aceptable tal solución.

Ante semejante conflicto, Bohr, el primero, apuntó una solución radicalísima, desesperada: el núcleo posee estados cuánticos fijos, y al pasar de unos a otros cede cantidades de energía determinadas. Si la de los rayos β es cualquiera, quiere decirse que los rayos β llevan sólo una parte; ¿y la otra? Han desaparecido sin dejar rastro de sí. En otros términos, estamos ante un caso en que falla el principio de la conservación de la energía, que es sólo una ley estadística, pero no absoluta o dinámica. Por varias razones se ha desechado la solución de Bohr, y, principalmente, porque hay otra más razonable.

Para salvar en el fenómeno los principios de la conservación de la energía y de la cantidad de movimiento, admitió Pauli la emisión de los β simultáneamente con la de otra partícula muy singular. En efecto, para que se salve el principio de la conservación de la carga y de la masa, la partícula no ha de tener carga ninguna y su masa no ha de ser superior a la del electrón, y como hasta ahora no se han descubierto sus relaciones con la materia, esa partícula no puede ser un fotón de gran frecuencia, sino otra nueva que se designa con el nombre de *neutrino*.

La ionización producida por el neutrino tiene que ser extremadamente tenue, de un par de iones por cada 15 kilómetros de recorrido en el aire a presión y temperatura normales. Según las ideas de Broglie, consta de un positrón y de un electrón, aun más íntimamente unidos que en el fotón.

La energía media de los β es menor que la mitad de la máxima, lo que indica que el neutrino lleva una energía media superior a la del electrón.

Aplicando la mecánica cuántica a la hipótesis del neutrino se obtiene para los rayos β un espectro teórico que se parece bastante al real [12].

Recientemente se ha descubierto en el espectro de rayos β, procedentes del uranio X_1, una gran novedad de la mayor importancia. El espectro es también continuo con el máximo en 189,9 KE. V; pero en él re-

---

[11] Physik. Rev., 69 (1946), 313, 538. Physik. Z., 37 (1936), 92.
[12] Phys. Rev., 70 (1946), 174, 789.

saltan tres grupos de rayos β con las energías de 70,3-85,3-89,9 KE. V. Parecen dos espectros superpuestos, uno de ellos por lo menos discontinuo. Tal vez se trate de dos isómeros nucleares con semiperíodos diferentes [13].

También es para tenido en cuenta el hecho de que es, asimismo, discontinuo el espectro de los positrones en los radioelementos artificiales; no es, pues, el signo la causa de las discrepancias en este punto entre electrones y protones.

Ubicación.

En el núcleo hay protones y, en cambio, hoy no se admiten electrones, que en desquite forman solos la corteza.

Pero tales diferencias se deben a diversidades en masa y signo, aparte de que es muy probable que en el neutrón haya también electrones, aunque neutralizados.

Niveles de energía [14].

El espectro discontinuo, tanto óptico como röentgeniano, delatan diversos niveles o estados discretos de energía que adoptan los electrones en la corteza; pues, asimismo, la emisión de rayos γ y de protones de alcance bien definido delatan diversos niveles de energía en los protones del núcleo. Unos y otros son partículas de enegía cuantificada.

Cuando en la corteza del átomo un electrón pasa de un nivel energético a otro inferior, se emite una raya del espectro óptico o röentgeniano o, más exactamente, un fotón de cierta energía, y al pasar dentro del núcleo un protón de un estado a otro de energía inferior se desprende un rayo γ o un fotón de mayor energía.

Los saltos del electrón de un nivel de energía inferior a otro superior pueden ser provocados por choques mecánicos, reacciones químicas, calor, luz, rayos X, γ, α, protones... En cambio, los protones no son excitados por muchos de esos agentes.

Los mismos agentes son capaces de ionizar un átomo o arrancarle un electrón de la corteza; pero, en cambio, sólo los rayos X, γ, α, protones y neutrones son capaces de arrancar un protón del núcleo de un átomo.

Pero todo es cuestión de diferencias en la masa e intensidad de las fuerzas atractivas y repulsivas a causa de las diversas distancias del centro.

---

[13] Phys. Rev., 69 (1946), 570.
[14] K. W. MEISSNER: *Spektroscopie*, 124-34.

Ionización específica [15].

La del electrón es muy inferior a la del protón; en el aire a 15' y presión normal por cada centímetro de recorrido el electrón produce de 50 a 100 pares de iones, según la velocidad; en cambio, el protón, por cada centímetro de recorrido en iguales condiciones, desata alrededor de 10.000 pares.

Muy diferentes son también las estelas en la cámara de Wilson; la del protón es larga, delgada, recta, continua, y la del electrón, aunque es también fina y casi rectilínea al principio, después se muestra cada vez más curva en todos sentidos, formada por una fila de gotitas muy separadas al comienzo, luego cada vez más juntas y amontonadas al fin [16].

Cuestión de más y menos y que depende de la cuantía de la masa y de la velocidad, lo mismo que la diversa ionización específica.

Desintegración atómica.

Los electrones, como rompedores de átomos, no pasan de medianos. Sólo indicios de desintegración en el litio y en el sodio se habían podido observar hasta hace poco [17]. Hoy, con electrones de 1,63 ME. V para arriba, se desintegra el berilio en neutrones y litio; y con los electrones del gran betratón de la General Electric se ha logrado transformar el cobre en níquel y el cadmio en paladio mediante la emisión de un neutrón que se ha formado por la reacción de un electrón con un protón del núcleo.

Al contrario, son numerosos los átomos hechos pedazos con el bombardeo de los protones. Así, el Li, Be, B...

$$^{11}_{5}B + {}^{1}_{1}H \longrightarrow 3\ {}^{4}_{2}He.$$

También son numerosos los radioelementos sintetizados con intervención de los protones. Uno de los más interesantes es el $^{13}_{7}$ y N. He aquí las reacciones de su formación y desintegración:

$$^{12}_{6}C + {}^{1}_{1}H \longrightarrow {}^{13}_{7}N;\ {}^{13}_{7}N \longrightarrow {}^{13}_{7}C + e.$$

---

[15] Physik. Z., 28 (1927), 70; 38 (1937), 969; 41 (1940), 524.
[16] W. Gentner, H. Maier-Leibnitz y W. Bothe: *Atlas Typischer Nebelkammerbilder*, 51, 53-60, 63, 67, 81.
[17] Phys. Rev., 69 (1946), 235.

Naturalmente que el electrón no entra en la síntesis de ningún núcleo.

Todo es cuestión de energía y, en último término, del diferente signo de la carga y diferente cuantía de la masa.

II.—Signo y masa de las partículas.

Las propiedades examinadas implican, atendidas sus analogías, un estrecho parentesco; y consideradas sus diferencias, disparidad no más que en el signo de la carga y cuantía de la masa, ¿qué supone tal disparidad en masa y signo?

Signo de la carga [18].

Uno de los contrastes más salientes entre electrón y protón es el signo contrario de la carga eléctrica, por lo demás idéntica. Pero esta misma contrariedad supone igual naturaleza, aunque se diferencia en el sentido de obrar, si se trata de fuerzas. En la teoría de Dirac la carga positiva viene a ser un hueco, una falta de electrones, lo que el vacío respecto del aire, como el frío con relación al calor.

En todo caso, son bien significativos los hechos siguientes. A una corriente rectilínea móvil acercamos una fija, rectilínea y del mismo sentido; la móvil es atraída por la fija. Si sustituímos ésta por otra también fija y paralela, pero de sentido contrario, repele a la móvil. Como a una tercera, de dos corrientes eléctricas una la repele y la otra la atrae, a una la llamamos positiva y negativa a la otra. Pero ¿es que hay entre ellas alguna diferencia esencial? Ninguna, sólo el sentido de la corriente, y tanto es así que, si a la primera corriente fija la damos media vuelta, repele a la móvil, que primero atraía.

Lo mismo ocurre con los electrones. Un electrón móvil en torno a un diámetro propio se convierte en una hoja magnética, en un imán con dos polos, norte y sur; al acercársele otro electrón rotatorio es atraído o rechazado, según que se aproximen por los polos de nombre contrario o por los del mismo nombre. Todo depende únicamente de la posición de los polos.

El signo, tratándose de partículas eléctricas, viene a ser como el sexo

---

[18] *Leipziger Vorträge*, 1928. P. A. M. Dirac: *Zur Quantentheorie des Elektrons*, 85-94. O. R. Foz: *Un aspecto de la materialización de la energía, según la teoría de Dirac*. "Anales de la Real Sociedad Española de Física y Química", 37 (1941), 22. Physic. Rev., 70 (1946), 793.

entre los individuos de la misma especie animal, aunque no sepamos el mecanismo interno de la diferencia.

Una discrepancia más profunda parece indicar el hecho de que la carga del electrón desaparece a las veces completamente, cuando se *aniquila* por el encuentro de un electrón con un positrón, y nada semejante ocurre con la carga del protón.

Sabemos por las experiencias de Gray y Tarrant y, sobre todo, de los Joliot-Curie y J. Thibaud, que al incidir en ciertas condiciones un positrón sobre un electrón libre o flojamente unido al átomo ambos se aniquilan, es decir, desaparecen enteramente sus cargas eléctricas y aparecen uno o dos fotones, que ninguna señal dan de masa eléctrica, ya que el fotón es insensible a los campos eléctricos y magnéticos aun muy intensos [19].

Mas en opinión de L. de Broglie y de numerosos físicos, en el fotón siguen íntegras las cargas de positrón y electrón, pero íntimamente unidas, de donde procede la anulación de todo campo exterior. Tal modo de ver parece confirmarlo el hecho inverso de que a las veces de un átomo de gas embestido por un fotón de gran frecuencia, rayo X o γ, insensible al campo electromagnético, brotan un electrón y un positrón con cargas iguales, salvo el signo.

Además, una neutralización de su carga, aunque no tan completa, ofrece el protón en el átomo de hidrógeno normal, que es eléctricamente neutro. Por fin, es muy probable que el neutrón no sea otra cosa que un protón con su carga totalmente neutralizada.

Mas, en todo caso, la diferencia en la *aniquilación*, si la hay, no se debe precisamente al signo; pues el positrón, que tiene el mismo que el protón, y contrario al electrón, también se aniquila.

Lo que de la aniquilación, se puede decir igualmente de la creación.

Pero el hecho es que el electrón desaparece como tal convertido en energía radiante, cosa que no puede afirmarse del protón.

Ciertamente que varios astrónomos han reclamado la conversión total de los protones y otros núcleos en energía radiante para explicar la inmensa radiación de las estrellas, y en particular del sol; pero sus argumentos no son decisivos, como tampoco los invocados para atribuir los rayos cósmicos a la aniquilación de protones y otros átomos.

Fundándose en la teoría de Dirac y en la analogía de electrones y positrones con otras partículas, se habla de la creación y aniquilación de protones positivos y negativos; pero hasta la fecha no hay nada segu-

[19] *L'Electron Positiv par I. Curie et F. Joliot.* Phys. Rev., 70 (1946), 224.

ro, ni de los protones negativos se descubre rastro por parte alguna [20].

Hasta el presente, que sepamos, no se ha observado ni la aniquilación ni la creación de un protón; pero no hay que olvidar que el fenómeno en el electrón no ocurre a cada paso, sino en circunstancias muy especiales, y por eso se tardó tanto en descubrirlo. Teóricamente, si es o no posible la trasformación íntegra del protón en energía radiante, es discutible y sólo la experiencia lo ha de decidir.

Mas, a pesar de todo, la diferencia de signo parece importar diferencias muy profundas. Entre el positrón y el electrón no hay diferencia ni en la cuantía de la masa, ni en la de la carga, sino sólo en el signo de ésta, y el hecho es que el positrón como tal no entra en la composición del átomo, ni en el núcleo, ni en la corteza, y el electrón constituye él solo la corteza.

Además, en los conductores se pueden almacenar los electrones, y por ellos circulan en muy intensas corrientes. Nada de eso ocurre con el positrón, de vida efímera, y que no hay modo de almacenar.

Fundados en la simetría del universo, sostienen Gamow, Dirac..., que en otras regiones deben existir cuerpos cuyo núcleo conste de protones negativos y de positrones su corteza.

En todo caso, es cuestión de diferencias en la masa, como en el sistema solar, donde las masas menores giran en torno a la mayor.

Cuanto a la caducidad, como queda indicado, según Dirac, el positrón viene a ser un hueco, una falta de electrón; pero tal hipótesis no se aviene ni con la desviación del positrón por los imanes, ni con su poder ionizante, estela, producción de rayos X..., en todo iguales a las propiedades correspondientes del electrón, salvo el signo, que es lo único en que ambas partículas se diferencian.

Pero observemos que el positrón desaparece precisamente al encontrarse con un electrón, que también se esfuma. No es, pues, cuestión de signo. La diferencia en el almacenaje se explica por un exceso en la naturaleza de los electrones sobre los positrones, semejante al que se observa a las veces dentro de la misma especie animal entre los individuos de diverso sexo.

Masa inerte.

Entre la masa del electrón y la del protón hay una notable diferencia; la del protón es 1.840 veces mayor que la del electrón.

¿Qué supone esa diferencia? Por de pronto es sólo cuantitativa, gra-

[20] Nature, 158 (1946), 280, 775.

dual, como la que hay entre las arenas y peladillas de un arroyo, y todas son pedazos de sílice.

La masa mayor de una partícula puede deberse a la mayor energía cinética, siendo, por lo demás, las masas iguales en reposo; pues aun independientemente de la teoría de la relatividad, sabemos que la energía tiene también su masa, $m = E/c^2$ (E, energía en ergios; v, velocidad de la luz en centímetros, y m, masa en gramos).

Tratándose de cargas eléctricas, la masa varía también con el movimiento de rotación por parte del campo electromagnético que engendra, campo cuya intensidad de inercia crece con la velocidad. Asimismo, la masa de las cargas eléctricas cambia con el radio y precisamente en razón inversa, conforme a la fórmula $m = \frac{2e^2}{Vc^2}$ (c, velocidad de la luz, y r, radio de la carga e).

Para el electrón el radio es $1{,}87 \times 10^{-13}$ cms., y como la masa del protón es 1.840 veces superior a la del electrón, bastaría que su radio fuese $1{,}01 \times 10^{-16}$ cms.

Pero la masa del electrón varía con la velocidad, y notablemente hasta hacerse cinco y más veces superior, como sabemos desde las célebres experiencias de Kaufman, confirmadas y ampliadas por las de Bucherer, Neuman..., y nada semejante se ha observado en el protón [21].

Todo ello es mucha verdad, pero hasta la fecha el protón no se ha estudiado, bajo este respecto, a velocidades en que se advierte el aumento de masa en el electrón de 60.000 klm./seg. para arriba. En cambio, para velocidades de 30.000 klm./seg., que son las máximas observadas en los protones, tampoco los electrones muestran variación ninguna en la masa.

El ciclotrón perfeccionado, el sincrotrón y demás aceleradores novísimos dan esperanzas de comunicar a los protones las velocidades teóricamente necesarias para observar el aumento de masa, y entonces dirá la experiencia la última palabra.

Pero la diferencia más profunda entre ambas masas es que la del protón es ponderable y la del electrón, no. La electricidad no pesa; una esfera descargada pesa lo mismo que electrizada, así positiva como negativamente; y para cargarla positivamente hay que quitarle electrones y dárselos, en cambio, para cargarla negativamente.

Y el resultado negativo, ¿no pudiera proceder de que, a pesar de ser real el aumento o disminución de peso con la adición o sustracción de electrones, es tan débil que escapa a nuestras balanzas de hoy, como ocurre en otros casos parecidos?

---

[21] GRIMSEHL: *Lehrbuch der Physik*, t. II, 553.

Así lo demuestra un cálculo sencillo sobre el número de electrones que se pueden almacenar en una esfera y la masa de cada uno. Supongamos una esfera metálica de un kilogramo de peso y 10 centímetros de radio cargada a 1.000.000 V. Su carga se remonta a $1,5 \times 10^{-15}$ electrones; pero como la masa de un electrón es de unos 10^{-27} g., el conjunto sólo pesa 10^{-9} mg., unas mil millonésimas de mg., inapreciables en el peso de un kilogramo.

Pero tenemos un argumento positivo en pro del peso del electrón. Como ya sabemos, el electrón tiene una masa inerte 1.840 veces menor que la del protón; por tanto, en un átomo con p protones y p también electrones su masa inerte se debe en 1/1.840 a la masa inerte de los electrones. Ahora bien, por las experiencias de Besel consta que la masa pesada e inerte de un cuerpo son idénticas, con un error inferior a 1/70.000; y según las experiencias más recientes y mucho más delicadas de Otvös y sus discípulos, ese error, si le hay, es inferior a 1/10.000.000.[22]

Luego la masa inerte de los electrones es también ponderable.

"El concepto de la masa inerte—escribe muy acertadamente el padre Pulgar—no es enteramente igual que el de la masa gravitaria. Masa inerte es la que se opone al movimiento de un cuerpo cuando actúa una fuerza sobre él. Masa gravitatoria es la que tiende a unir los cuerpos, haciendo que se atraigan unos a otros" [23].

Como resumen de lo expuesto, podemos asentar que en el estado actual de la ciencia no hay razón ninguna de peso para afirmar la diferencia esencial entre protón y electrón, y, en cambio, las que militan en favor de la identidad esencial de ambas partículas son poderosísimas y numerosas; todas las analogías que en las diversas propiedades quedan apuntadas.

III.—Protón y neutrón.

Por lo que a la masa hace, las diferencias son bien pequeñas [24].

$$^{1}_{1}H = 1,008130 \pm 0,0000064$$

$$^{1}_{0}n = 1,008937 \pm 0,0000075.$$

El protón parece ser un sencillo neutrón combinado con un positrón, o la inversa, el neutrón un protón más un electrón. Bajo la acción de los

---

[22] Watsos: *Curso de Física* (tercera edición), 122.

[23] J. A. Pérez del Pulgar, S. J., y Joaquín Orlando, S. J.: *Introducción a la Filofía de las ciencias*, 76.

[24] Phps. Rev., 69 (1946), 240; 70 (1946), 219.

a ciertos elementos ligeros: B, Mg. Al..., unas veces lanzan protones y otras neutrones y positrones:

$$^{10}_{5}B + {}^{4}_{2}He \longrightarrow {}^{13}_{6}C + {}^{1}_{1}H. \quad {}^{10}_{5}B + {}^{4}_{2}He \longrightarrow {}^{13}_{6}C + {}^{1}_{0}n + e^{+}$$

Atendidas estas ecuaciones, el protón parece ser un neutrón más un radio cargada a 1.000.000 V. Su carga se remonta 1,5 × 10^{15} elec-positrón. Sin embargo, cuando se descubrieron los neutrones, por desconocerse aún el positrón y creerse la carga eléctrica positiva indisolublemente unida al protón; el neutrón fué tenido como un compuesto de un protón y de un electrón. Así parece sugerirlo también la serie de los radioelementos naturales, donde con la emisión de un electrón cambia el elemento, aunque sigue el mismo peso atómico, o hay cambio de un neutrón en un protón, como si el neutrón fuese un protón más un electrón. Según este modo de ver, el neutrón tiene dos cargas opuestas que se neutralizan. Así lo defiende también E. Fermi [25].

Además, bombardeando con electrones el Cu, hay emisión de neutrones, que parece se han formado por la neutralización de un protón con un electrón.

Descubierto el positrón, muchos físicos han considerado el protón como elemento secundario, mientras que el neutrón y electrón eran tenidos por fundamentales. Hoy Heisenberg y su escuela sostienen que, aunque protón y neutrón se transforman uno en otro, los dos son elementales y ninguno contiene ni electrones ni positrones. Ni el protón es igual a un neutrón más un positrón, ni el neutrón igual a un protón más un electrón. Protón y neutrón son dos estados del núcleo de hidrógeno con diversa energía, mayor la del neutrón; de ahí la mayor masa [26].

Todo eso está muy bien; pero es soslayar la dificultad. Basta para aplicar al núcleo la mecánica cuántica, pero no para dar razón de los hechos. Hay que explicar fuera de los apuntados el que el neutrón tiene un momento magnético — 1,9,103, que es precisamente la diferencia entre el momento del protón + 2,7,896, y del deutón, + 0,85.647, como si en el deutón los momentos magnéticos de neutrón y protón se neutralizasen [27].

Por tanto, el neutrón no parece partícula sin carga ninguna, sino con dos opuestas sumamente compenetradas, que a distancias ya muy pequeñas se neutralizan, pero no a otras mínimas.

Pero entonces, ¿cómo se explica que al emitir un elemento un posi-

[25] Scientia, 55 (1934), 24.
[26] W. Riezler: *Einführung in die Kernphysik*, 141.
[27] Phys. Rev., 70 (1946), 235, 460, 474, 766 y 793.

trón, un protón se convierta en un neutrón? Este parece un protón sin la carga positiva, sin carga ninguna.

Creo se pueden conciliar los hechos del siguiente modo. El cambio de protón en neutrón sólo ocurre con la presencia en el núcleo de un fotón, ya se produzca allí, ya venga de fuera. El fotón en el campo del núcleo se materializa a las veces, y el electrón neutraliza la carga del protón, que queda convertido en neutrón y sale al exterior el positrón. El protón se forma con la misión de un electrón por el neutrón.

Mas en ese caso debiera haber protones negativos cuando del neutrón se desprende no un electrón, sino un positrón, y hasta la fecha nunca se han hallado semejantes protones negativos.

Pero es el caso que el positrón no sale nunca ni del protón ni del neutrón, y los que aparecen en las desintegraciones brotan de la materialización de los fotones.

Cuanto a otras propiedades, protón y neutrón se diferencian notablemente. Al revés que el protón, el neutrón es insensible a los campos eléctricos y magnéticos, y su poder ionizante es debilísimo. Según las experiencias de Bothe y Fleischman, sólo produce un par de iones por cada tres metros de recorrido en el aire; de aquí que no deje estela ninguna en su paso por la cámara de Wilson. Del mismo carácter neutro procede su extraordinaria sutileza. Hay neutrones que atraviesan no sólo muchos metros de aire, sino hasta planchas de plomo de 30 centímetros de espesor, y generalmente en su absorción no influye la naturaleza del cuerpo interpuesto, al contrario de lo que ocurre con los α y los protones, sino únicamente el número de átomos interpuestos. Como es bien sabido, el neutrón es, asimismo, el rompeátomos más eficaz y el as entre las partículas productoras de radioelementos artificiales.

Mas a la vista salta que todas esas diferencias con el protón radican en la diferencia de carga entre ambas partículas. Y, en todo caso, lo que queda fuera de duda es la identidad de la partícula fundamental de ambas, diversificada solamente por pequeña cantidad de energía o por la añadidura de una carga eléctrica.

Así se explica también el que el neutrón libre se transforme rápidamente en protón y en los núcleos facilísimamente, como muestran tantos radioelementos, así naturales como artificiales emisores de rayos β.

En conclusión, los sillares del átomo sólo parecen diferenciarse cuantitativamente y, por tanto, única parece ser la materia de todos los cuerpos.

JAIME M.ª DEL BARRIO, S. J.
Profesor de Introducción Físico-Química a la Filosofía, Universidad Pontificia de Comillas.

LA ACTIVIDAD COGNOSCITIVA EN LOS ESCOLASTICOS DEL PRIMER PERIODO POSTOMISTA (1275-1320)

En una primera parte de este trabajo, que con la ayuda de Dios pensamos publicar, hemos analizado uno por uno la mayor parte de los autores que, desde Santo Tomas a Ockam, han figurado a la cabeza del movimiento filosófico de este período y que de alguna manera han tocado nuestro tema. Hemos presentado sistimatizadas sus ideas gnoseológicas y los esfuerzos de solución aportados por cada uno de ellos al gravísimo problema de la actividad cognoscitiva. Ahora, en un trabajo de síntesis, vamos a hacer un alto en el camino para contemplar todo el panorama que se ofrece a la vista.

En todos los autores de este período, en que empiezan a germinar los grandes problemas psicológicos del conocimiento, el armazón doctrinal en que desarrollan el tema que hemos estudiado de ordinario es sencillo y repetido, porque responde a una misma pregunta: *¿cómo funciona el mecanismo cognoscitivo?* Pero esto sería poco y demasiado superficial si no intentásemos en la medida de nuestras fuerzas penetrar en el alma de ese proceso ideológico, descubrir los fundamentos de las diversas opiniones, la perspectiva que se contempla desde las diversas posiciones adoptadas, la razón de ser de ciertas conclusiones, que jamás podrán conciliarse y son por otra parte perfectamente lógicas dentro del cuadro de su propio sistema, y cómo por fin todos los esfuerzos por aclarar el enigma van polarizando en dos soluciones únicas y convergentes.

Una doble síntesis doctrinal y comparativa nos dará esta visión panorámica. Por la primera reuniremos en tres grandes bloques arquitectónicos los elementos recogidos de *las tres escuelas vigentes: agustiniana, aristotélica* e *independientes*. Con esto podremos mejor apreciar las *convergencias* y *divergencias* de estas escuelas y, por consiguiente, los puntos coincidentes y peculiares, cuyo respectivo valor es preciso aquilatar. Para esto servirá la segunda síntesis.

Como la actividad cognoscitiva tiene dos manifestaciones: *la intelección* o conocimiento formal (lo reducimos a la intelección por su mayor importancia y por simplificar, pues lo que de la intelección se diga en

su tanto vale para la sensación), y *el verbo*, se impone el escindir en dos secciones ambas síntesis. Se nos permitirá que nos alarguemos en las citas para suplir en algo la primera parte de este trabajo, en que se fundamenta la presente síntesis, y también para no privar al entendido lector de textos preciosos, y en gran parte raros, de los principales Maestros de la Escolástica.

I.—LA INTELECCION

§ 1.º Agustinismo.

1. *Proceso de asimilación del aristotelismo.*—La preocupación predominante, que se observa en los autores de esta escuela ante el avance cada vez más arrollador del aristotelismo, es la de asimilar y coordinar los principios y doctrinas nuevas con la herencia, fidelísimamente conservada, del gran doctor de Hipona. No podían sustraerse al ambiente. A Aristóteles se le cita continuamente, se trae su autoridad y textos en confirmación de las propias teorías, aunque poco tengan en el fondo de aristotélicas; se adaptan sus fórmulas, y de ordinario se evita la oposición abierta contra él. Lo cual no significa que a tiempos, en el entusiasmo por las soluciones agustinianas a los graves problemas del conocimiento, no se anatematice el materialismo pagano y la ignorancia de sus filosofías que se quieran hacer prevalecer. Este fervor agustiniano aparece con más pujanza en Marston y Olivi, que no comprenden cómo se posponen las doctrinas tradicionales de los doctores cristianos a las novedades peligrosas y corruptoras bebidas en fuentes paganas [1].

De ordinario la posición es conciliadora. Comprenden que el aristotelismo no es un ataque contra San Agustín, sino un complemento de su doctrina. Mateo de Aquasparta lo proclama expresamente cuando dice que ni el iluminismo agustiniano, ni la abstracción aristotélica son suficientes de por sí para resolver todos los problemas del conocimiento. "Ideo—concluye—mediam viam puto sine praeiudicio esse tenendam, dicendo quod nostra cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, et a rebus exterioribus et a rationibus idealibus" [2].

Desde San Buenaventura a Escoto esta convicción arraiga cada vez más. Es necesario aceptar el empirismo aristotélico. Todos afirman con las palabras del filósofo que el conocimiento viene de las cosas por los sentidos. No admitir un influjo de los objetos en la producción del conocimiento y contentarse con un mero ocasionalismo, como en el pri-

[1] Sic apparet evidenter consideranti iam dicta, quod multo subtilius et profundius et planius scrutatus est Sanctus noster virtutes et operationes sentiendi, quam fecerunt unquam aliqui de mundi sapientibus, quos ego vidi. Rogerius Marston: *De Anima*, q. 8 (Ad Claras Aquas, 1932), p. 293. Cfr. Olivi: *Quaestiones in II Sent.*, q. 57 (Ad Claras Aquas), t. II, p. 341.

[2] Mateo de Aquasparta: *Quaestiones disputatae de cognitione*, q. 2 (Ad Claras Aquas, 1903), p. 252.

mitivo agustinismo, es una tesis que cada vez pierde más fuerza y se anula totalmente en Vitalis de Furno y Escoto. El mayor triunfo del aristotelismo se conseguía, como era de esperar, en el terreno del empirismo y de la abstracción. Vamos a ver con más detalle todo el campo conquistado dentro del agustinismo.

2. *Los tres postulados del empirismo agustiniano.*—En contraposición al idealismo platónico, recogido más tarde por San Agustín en su ejemplarismo, afirmaba Aristóteles el origen empírico de todos nuestros conocimientos. No hay especies innatas, y todas las especies provienen de los objetos de una manera eficiente.

Toda la historia de la escuela agustiniana en este período se reduce a un esfuerzo constante de adaptación de esta tesis—que juzgan complementaria, como decíamos—a los principios idealistas de San Agustín. Es la lucha entre el activismo platónico-agustiniano y el pasivismo aristotélico. La integración de estas dos tendencias opuestas en una sola teoría del conocimiento que explique la realidad y objetividad del mismo y ponga a salvo al mismo tiempo su espiritualidad y vitalidad, es el ideal que cada vez brilla con más claridad en la mente de estos autores hasta culminar en la magnífica síntesis escotista. La dificultad es ingente y el esfuerzo realizado por los autores franciscanos para resolverla desde San Buenaventura a Escoto, constituye uno de los capítulos más interesantes de la historia científica de este período.

Las soluciones propuestas por los autores de esta escuela se desenvuelven siempre dentro de un área, encerrada en las siguientes tres proposiciones. La base la constituye una formulación agustiniana del principio de causalidad, orientada a la solución del problema del conocimiento. Lo repite así San Agustín en los libros de la Música: "excellentius est agens passo". Este principio es aceptado por toda esta escuela sin excepción. Su verdad se impone también al aristotelismo. Con él se salvaguarda la tesis más importante de toda la noética cristiana: la espiritualidad del conocimiento. La eminencia del conocimiento, aun sensible, sobre toda actividad y eficiencia material, es un postulado indiscutible en el agustinismo, y sobre él y después de él construye la teoría del conocimiento. Podrá ésta resultar deficiente, encontrar dificultades insuperables; por todo pasará antes de sacrificar lo más mínimo la tesis cristiana de la espiritualidad del conocimiento [3].

---

[3] Sed ista positio omnino repugnat sententiae Augustini, sicut apparet per multas auctoritates supra allegatas, ut XII super Gen. ad litt. et in VI Musicae, ubi dicitur, quod omnino praestantius est agens patiente, et inconveniens est anima corpori materiam subdere, ut aliquos numeros vel species sive imagines corpus in anima operetur sive fabricetur. Est etiam contra Aristotelem in III de Anim., ubi ponit quod agens honorabilius est patiente, et principium materia. Et quod corporeum in rem incorpoream agat aut imprimat actione naturali, non videtur multum consonum rationi, et multum videtur derogare nobilitati substantiae spiritualis. AQUASPARTA: *De cognitione*, q. 3, p. 280.

Item haec via licet non videatur contraria verbis Augustini, hinc inde carpendo dicta sua, consideranti tamen processum eius diligenter non videtur quod Sancti intentionem habeat ista positio. Augustinus enim in suo processu semper supponit istud

El segundo postulado que se presupone como indiscutible para el desarrollo de la teoría del conocimiento es la tesis de *la unión del alma y el cuerpo,* unión substancial y estrechísima. Sólo una unión así podrá ser el puente de oro entre el orden cognoscitivo y la actividad del mundo exterior. No en vano el hombre es el compendio de toda la creación, el nudo en que se une el espíritu y la materia. Esta tesis de la unión del alma y el cuerpo tiene en la noética agustiniana una floración originalísima en la teoría tan característica de esta escuela de la *simpatía de las facultades.*

Esta teoría aparece por primera vez en Peckam bajo la fórmula de "colligantia facultatum" (Quodlibet romanum III, de angelica natura, q. 3). Marston precisa más y distingue una "colligantia" entre las facuntades sensibles, y una "connexio" entre éstas y el entendimiento [4]

La simpatía de las facultades sensibles es la commoción que armónica y proporcionalmente experimenta la parte formal del órgano, o sea la facultad psíquica, al ser impresionada la parte material y orgánica. Más que "simpatía", que parece implicar dualidad, diríamos "comunidad de impresión", puesto que la facultad y el órgano forman una unidad estrechísima de acto y potencia. No sucede así entre el entendimiento y la fantasía. Aquí se puede hablar con más propiedad de "simpatía". Por eso Marston a la primera simpatía entre el órgano y la potencia sensitiva llama con nombre distinto, que a la simpatía entre el entendimiento y la fantasía.

Pero el verdadero constructor e introductor de la teoría simpática es Pedro Juan Olivi. El es quien la desarrolla con más amplitud y hace de ella una de las teorías fundamentales de su psicología, de la que se sirve para la solución de múltiples problemas, como son el de la libertad, el del movimiento local, etc., etc. [5]. Esto ha dado ocasión a que el eminente editor e investigador de P. J. Olivi, P. B. Jassen, S. I., le haya considerado como el inventor de la simpatía [6]. Ciertamente, no dice nada que no esté ya en Peckam y, sobre todo, en Marston. Su mérito se debe, como decíamos, únicamente a la mayor importancia que da a esta teoría, que para él es fundamental.

Siendo la simpatía tan característica de esta escuela y una necesidad, por así decirlo, de su espiritualismo, derivado del primer postulado fundamental, sin embargo no puede menos de sorprendernos su ausencia—por lo que al conocimiento se refiere, al menos—en el más autorizado representante de ella, Duns Escoto. Pero la razón es sencilla; en él la preponderancia del aristotelismo llega a equilibrar el activismo agustiniano. La instrumentalidad del fantasma, tan propia de la escuela aristotélica, suplanta a la simpatía de las facultades. Como re-

---

principium sicuti verissimum, videlicet quod "numeri facientes numeris factis sint praestantiores. MARSTON: *De Anima,* q. 8; p. 387. Cfr. p. 421. Cfr. OLIVI: *In II Sent.,* q. 72; III, p. 15.

[4] MARSTON, o. c., pp. 394, 425.

[5] OLIVI, o. c., II, pp. 546 563; III, pp. 30, 200, 273.

[6] *Die Enkenntnislehere Olivis.* Berlín 1921; pp. XIII, 125.

cordaremos, su fórmula noética se condensa en el concurso simultáneo de objeto y facultad para la producción del acto cognoscitivo, o sea de los dos activismos: el agustiniano y el aristotélico.

El tercer postulado agustiniano necesario para la concordia de las nuevas teorías con la tradicional y para el encuadramiento en ella del empirismo, es la *existencia de dos especies*, una *especie previa* al acto formal del conocimiento actual, y otra este acto. Mediavilla expresamente plantea la cuestión de la necesidad de esta doble especie [7], y aunque según su costumbre no se manifieste abiertamente partidario de una u otra opinión, pero en el fondo la admite como necesaria. Vitalis de Furno expresamente la defiende repitiendo el pensamiento de Egidio Romano [8]. Para Escoto es uno de los elementos esenciales de su teoría que propugna largamente [9]. Olivi, por el contrario, la rechaza haciendo una crítica muy dura y profunda de la opinión contraria [10]. El lo resuelve todo por medio de la simpatía. Aunque, como muy bien le responde Vitalis, no puede eludir la especie previa, y de hecho la afirma [11]. Es una necesidad dentro del sistema y de la teoría simpática. Aunque también es verdad que esta necesidad de la especie previa no la ven de la misma manera y bajo el mismo ángulo todos los autores.

Generalmente la especie sensible es la impresión material producida en el órgano por el objeto. Tanto por razón de la causa que las produce como del sujeto en que se reciben, estas especies son materiales y no alcanzan la altura de lo intencional, sino muy analógicamente.

En cambio, en Vitalis [12], y sobre todo en Escoto [13], la especie tiene

---

[7] Alii dicunt quod in intellectu est aliqua actio ordine naturae ante intelligere, quia intellectus per suum activum, tamquam per principale agens sub Deo, mediante phantasmate tamquam instrumentali agente, educit de sui potentia in quamtum est possibilis, speciem intelligibilem... Talis autem eductio speciei aliqua actio est ab intellectu et in intellectu et ordine naturae ipsam intellectionem praecedit. RICHARDUS DE MEDIAVILLA: *Comentaria in IV lib. Sent.* d. 24, a. 3, q. 1. (Brixiae, 1591), fol. 306.

[8] Forte respondebitur ad omnes has auctoritates et similes, quod "species accipitur pro ipsa intellectione seu pro ipso actu intelligendi, qui assimilat modo supra dicto". Et hoc, ut videtur, stare non potest. Videtur enim Aristoteles speciem ponere in anima, quia ipsae res ibi esse non possunt... Sed si res essent in anima, constat quod non essent ipsae intellectiones sive actus intelligendi, immo per actum intelligendi illae res cognoscentur...; ergo si praesente re adhuc esset necessaria intellectio, eodem modo, praesente specie, adhuc est necessaria intellectio." VITALIS DE FURNO: *Quaestiones de cognitione*, q. 2 (de F. Delorme, Arch. HDLMA, 1937), p. 198.

[9] "Dico quod est necesse ponere in intellectu speciem intelligibilem priorem naturaliter actu intelligendi, propter rationes iam positas ex parte obiecti in quamtum universale et in quamtum praesens intellectui; quae duae conditiones, universalitas sc. et praesentia, praecedunt naturaliter intellectionem." DUNS SCOTUS: *Comm. Oxoniensia, In I, Sent.*, d. 3, q. 6 (Ad Claras Aquas, 1912) I núm. 452.

[10] "Si enim anima generat in se speciem et deinde per eam producit actum intelligendi nulla est ratio quare per se et immediate non possit producere actum et maxime cum prima impressio agentis sit eius actio." OLIVI: *In II Sent.*, q. 58; II, p. 473; cfr. II, páginas 457, 464, ss.

[11] VITALIS, o. c., q. 3, p. 228.

[12] "Alii dicut quod solum requiritur ad praesentandum obiectum quod de se praesens non potest esse. Quod autem adhaereat... hoc accidit sibi quia est accidens, quod est impossibile existere per se secundum naturam." VITALIS, o. c., q. 2, p. 208.

una función mucho más importante y de orden intencional. No es sólo la "inmutación" o impresión producida en el órgano por el objeto exterior, es la representación intencional de éste en la potencia. Esta concepción superior de la especie que viene a orientar y elevar la teoría escolástica del conocimiento hacia las alturas de lo intencional, se debe evidentemente en Vitalis de Furno al influjo aún literal de Egidio Romano. Escoto se funda en razones muy distintas y más profundas. Para Egidio la función representativa de la especie es actuar eficientemente sobre la facultad, es en último término el pasivismo cognoscitivo. Vital aprovecha la fórmula de Egidio, pero sin su pasivismo, y en esto se acerca a Escoto. En Escoto esta función representativa de la especie tiene ya un alto sentido intencional, es la presencia del objeto "in ratione obiecti". Sin duda debió existir cierto influjo de Vital sobre su coetáneo y hermano de hábito, el doctor Sutil.

El prestar mayor atención en todo el proceso cognoscitivo a lo intencional sobre lo ontológico y ver en él algo más que un mero mecanismo causal— en Auréolo, otro franciscano, alcanza una preponderancia absoluta esta visión intencional del proceso cognoscitivo—venía a reafirmar la tesis de la doble especie. Es imposible entrar en la zona luminosa de lo cognoscitivo sin la preparación de la especie previa, ya como mero intermediario entre el objeto y la potencia, como quiere Vital, ya también como factor del acto cognoscitivo, según Escoto. En Auréolo veremos que se requiere como soporte ontológico de la fosforescencia intencional.

3. *La eminencia del orden intencional.*—Es, como hemos dicho, la tesis fundamental de la noética agustiniana. Aquí se encuentra el mayor obstáculo para el empirismo aristotélico. Porque si, en efecto, los objetos han de actuar sobre el alma para producir en ella el acto cognoscitivo, el orden intencional quedaría en un plano de inferioridad con respecto al orden de la materia.

La solución de este problema tortura a todos los autores franciscanos, que todos plantean la cuestión "utrum corpora agere possint in animan". La respuesta uniforme de todos es negativa. Quien más se

---

"Sufficit ad propositum quod, seu species requiratur propter obiecti repraesentationem tantum, vel propter obiecti repraesentationem et propter intellectus perfectionem, propositum habemus, quod sc. intellectus intelligit per speciem inhaerentem." *Ibid.*, página 209.

[13] "Ex hoc igitur manifesto, quod intellectus potest intelligere universale, accipio hanc propositionem: intellectus potest habere obiectum actu universale perfecte sibi praesens in ratione obiecti prius naturaliter quam actu intelligat. Ex hoc sequitur propositum, quod in illo priori habet obiectum sibi praesens in specie intelligibili et ita habet speciem intelligibilem priorem actu." Scotus: *Com. Ox in I sent.*, d. 3, q. 6. número 447 b.

Cum primo arguitur in prima opinione, quod recipere speciem convenit sensui praecise quia potentia organica, dico quod hoc est falsum, quia illud non est praecisa causa, sed praecisa causa cuiuscumque potentiae habendi speciem praesentem repraesentatem obiectum suum est quia ipsa est cognitiva, et natura dedit sibi ut possit habere obiectum prius naturaliter sibi praesens quam cognoscat." Scotus. Ibid., número 456, a.

atreve a decir es Vitalis con el atenuante de "aliquo modo agunt in animan" [14]; pero en el fondo coincide con los demás.

Los cuerpos no pueden obrar directamente en el alma; y, sin embargo, el empirismo y realismo del conocimiento impone la intervención causal de los objetos en los actos cognoscitivos. ¿Cómo resolver la antinomia? Todos los esfuerzos de la escuela agustiniana giran alrededor de este gravísimo problema; y sus respectivas soluciones son también el índice principal de la mayor o menor penetración del aristotelismo.

En resumen se puede decir: 1.º, que rechazan un mero ocasionalismo y afirman UNA INTERVENCIÓN CAUSAL DE LOS OBJETOS EN EL CONOCIMIENTO. En esta tesis el primitivo agustinismo cede completamente el terreno al aristotelismo. 2.º, ESTA CAUSALIDAD DE LOS OBJETOS ES "MINISTERIAL" Y "SIMPÁTICA". En esta segunda proposición el agustinismo aristotelizante se diferencia y peculiariza respecto de la escuela propiamente aristotélica.

Desde San Buenaventura no hay duda que el ocasionalismo del conocimiento desaparece. En el doctor Seráfico hay fórmulas plenamente aristotélicas y pasivistas que manifiestan una actividad de los objetos en el conocimiento. Recuérdese, por ejemplo: "res dant cognoscere per suas similitudines" (I, 626, 2), "sentire propie est speciem existentem in materia praeter materiam mediante organo corporeo suscipere" (II, 222, 4), "sentire significat passionem" (I, 203, 4). Desde San Buenaventura el movimiento empirista es constante. La asimilación del aristotelismo, de que hablábamos al principio, no significa otra cosa. La dificultad aparece en la segunda tesis, cuando se trata de explicar la causalidad de los objetos sobre el alma.

Mateo de Aquasparta dice que el objeto impresiona al órgano material y después la facultad produce de esta especie—"ex illis et de illis"—la sensación. Y el mismo mecanismo se repite simétricamente en los sentidos interiores [15].

---

[14] VITALIS, o. c., q. 3, p. 223.

[15] "Primo defertur species rei visibilis, puta colores vel lucis, virtute luminis abstrahentis, usque ad pupilam [...] Immutato igitur organo, vis visiva quae ibi viget et vivificat oculum, transformat eam in se et facit spiritualiori modo, quam sit in organo [...].

Deinde a sensu particulari per nervum opticum derfertur usque ad sensum communem [...].

Postmodum vero, immutato organo phantasiae sive imaginativae, vis imaginativa quae viget ibi et organum vegetat, quae quamvis corpus non sit, imagenes tamen corporum accipit et transformat in se celeritate mirabili. Fit autem ista delatio [...] ita quod species quanto magis ascendit per organa diversa, delata spiritibus illis subtilissimis, tanto magis illa species simplificatur; non tamen est eadem species, sed ut dicit Augustinus XI Trin. est species nata altera de altera.

Quando autem est in ultimo sensitivo, in quo est ultimum organi complementum, quod est dispositio qua mediante unitur intellectus corpori, illa species est in ultima dispositione simplicitatis et depurationis secundum exigentias organi corporalis; et tunc est quodammodo apta intellectui et dicitur esse "intellectio intellecta in potentia" a Commentatore. Intellectus agens, quo est omnia facere, transformat eam in intellectum possibilem et facit eam intellectam actu; et illud vocat Philosophus "abstrahere".

Non igitur partitur anima aliquid a rebus sensibilibus sive corporeis, sed potius fa-

A Marston no le satisface esta solución. "Istud, licet acute videatur dictum, non credo quod possit rationabiliter sustineri, salva tamen sic dicentium reverentia) [16]. La fórmula de "ex illis et de illis" no puede interpretarse ni de una educción ni de una multiplicación. Además habría que poner un "sensus agens" como hay un "intellectus agens". El prefiere atenerse a la letra a la opinión de San Agustín en el IV Músic., donde por la teoría de las vibraciones armónicas explica la audición. Al movimiento vibratorio producido en el órgano corresponde proporcionalmente otro en la facultad por sintonización o simpatía de ambos. El alma advierte la impresión sufrida en el órgano y esta advertencia activa de la facultad por la que se asemeja a la impresión orgánica es la sensación. Dos vibraciones, la una material en el órgano, producida por el objeto de una manera eficiente; la otra, intencional en la facultad, producida por ella misma en virtud de la simpatía, que es la sensación [17]. A la verdad que apenas es perceptible la diferencia entre ambos autores, ni parece que haya lugar a la diversidad sino dentro de límites muy estrechos. Por eso Vital, que también pretende ser original, sin embargo no hace más que repetir la sentencia de Aquasparta [18].

---

cit ex illis et de illis, et format sibi species aptas et proportionatas secundum exigentiam organorum et virium, quousque det sibi esse intelligibile et coaptet eam et formet sive transformet eam in intellectum possibilem, quo est omnia fieri. AQUASPARTAS: *De cognitione*, q. 3, p. 287.

[16] MARSTON: *De Anima*, q. 8, p. 386.

[17] Modus igitur acquirendi cognitionem intellectivam... dictum est enim supra quod anima in proportione quadam et harmonia perficit et regit corpus suum [...] et ideo facta quaqumque inmutatione in corpore [...] anima passionibus corporis renitens fit attentio nimia in actione sua, quae attentio, cum ipsam non latet, est totum quod sentire dicitur [...].

Consimiliter potentiae organicae [...]; sic ordinatissimi congruit ut potentia nullo utens organo corporali et quae summa est in totalitate potentiarum animae, operationem suam excerceat mediante suprema potentia inter virtutes organicas; ut sicut anima per potentiam sensitivam cognitionem acquirit per organum [...], sic etiam intelectus nullo utens organo potentia sensitiva mediante et non organo, in cognitionem rerum extrinsecarum deveniat [...].

Hac igirut cogitativa offerente intellectui intentiones quae sunt apud eam ex collatione singularium, apprehendit intellectus in eis primitus rationem universalem ex naturali connexione quam habet cum ea et ordine quo eidem tamquam superiori subministrat, et ipse intellectus in ipso format similitudinem speciei oblatae, sicut potentia sensitiva format in se speciem factam in organo *propter naturalem, colligantiam* quam habet ad ipsum." MARSTON: *De Anima*, q. 9, p. 422.

"Intelligimus autem per hoc quod virtus cogitativa ceteris virtutibus organicis praestantior est, intellectivaeque naturali ordine subnixa eidem subministrans, immediate offeret ei intentiones in quibus relucent ipsa universalia, quae intellectus in se transformat *ex naturali connexione* quam habet cum potentia supra dicta; sicut potentia sensitiva *ex colligatione* cum organo..." Ibid., p. 425.

[18] Species corporalis vel sensibilis vel imaginativa—a qua vel ex qua multiplicatur species intelligibilis—non agit in animam seu in intellectum proprie, cum species intelligibilis non originetur nisi virtute intellectus agentis; ut sic dicatur quod intellectus seu anima magis agit in speciem corporalem abstrahendo ab ipsa intelligibilem, quam e contrario, et magis dicatur intellectus active se ipso formari quam ab illa specie, ut in tali formatione speciei intelligibilis ipsa species corporalis sit magis seu *de quo*, intellectus agens sit ipsum *quo* active fit, intellectus vero possibilis sit *in quo* formatur. Et sic nobilius est agens patiente et intelligere magis agere quam pati. Et hoc videtur

Respecto del conocimiento intelectual la dificultad aumenta de punto, pues por ser el entendimiento facultad inorgánica no puede aplicársele la misma teoría del sentido. No se puede pensar en impresionar el órgano para que después, en virtud de la unión de órgano y potencia, repercuta esta impresión en la facultad. La solución de Aquasparta y Marston [19] es sustituir la especie impresa por el fantasma. Basta la forma de la imaginación para que luego por simpatía el entendimiento pueda producir su acto sin ser previamente impresionado por ningún agente orgánico. Con esto queda salvada la eminencia del conocimiento intelectual.

Olivi es más consecuente con estos principios; y así como Aquasparta y Marston suprimen de hecho la especie previa inteligible como forma de la facultad intelectual, él lógicamente la suprime también en los sentidos. Es suficiente la simpatía para explicar el mecanismo de las facultades y la causalidad del objeto [20]. Unicamente admite la impresión orgánica de los sentidos exteriores necesaria para la puesta en marcha de la simpatía. Por eso rebate con gran energía y fuerza lógica la posición de su colega en el magisterio, Vitalis de Furno, que siguiendo a Egidio, cree necesaria una especie media anterior al acto. Le parece a Olivi una contradicción dentro del activismo. Si es la misma facultad cognoscitiva la que primero produce la especie previa para después ella misma producir el acto, se podría evitar esta redundancia produciendo de una vez el acto cognoscitivo. Si puede producir la especie, puede por la misma razón producir el acto la primera vez; y si no puede producir el acto, tampoco podrá producir la especie previa [21].

A Escoto no le interesa tanto el problema del origen eficiente de la especie inteligible previa como el de la misma intelección, cuya eminencia por un lado, y por otro su objetividad, es necesario salvar. Sin embargo, también habla del origen eficiente de la especie inteligible. Lo

---

esse sententia Augustini, XII, Super Gen., c. 16... Ecce quod expresse dicit quod respectu corporis non potest habere vicem materiae de qua, sed bene potest habere vicem materiae in qua... Est autem advertendum quod de tali specie dupliciter possumus loqui: aut secundum quod est species vel similitudo vel imago repraesentans rem, et hoc habet a principio suo originali; ab ipso enim habet rationem repraesentandi et per hoc rationem speciei; aut in quatum est sensibilis vel imaginabilis vel intellibilis, et haec sunt a virtute animae tam subietive quam effective, quae illam speciem sensibiliter vel imaginative vel inteligibiliter recipit et eam facit. VITALIS: *De cognitione*, q. 3, p. 224; cfr. AQUASPARTA, o. c., p. 288.

[19] Cfr. notas 15 y 17.

[20] Si autem quaeras a quo sit tanquam a causa efficiente, patet quod vel a voluntate potentias movente, vel aliquando *per naturalem colligantiam* fit ab aliquo motu vel mutatione sui organi vel totius corporis." OLIVI: *In II Sent.*, q. 73, p. 66.

A quo autem vel quomodo causata sit, iam sciendum est, et ideo oportet videre causalitatem ipsius. Est enim a corporis immutatione per intermediam immutationem partis sensitivae causatae. OLIVI: *In II Sent.*, q. 59; II, p. 546.

[21] Quarto autem quod, sc. in acie potentiae cognitivae non format anima speciem, per quam tanquam per formam activam efficiat actum cognitivum, probatur: primo, quia superflue ponitur eam generare, quia qua ratione per suam nudam essentiam poterit generare hanc speciem, eadem rationes poterit per solam se ipsam generare actum. OLIVI, o. c., q. 74; III, p. 119; cfr. II p. 473.

explica, como es natural, con la misma teoría que explica la intelección: el concurso simultáneo del entendimiento agente y del fantasma [22]. Producida la especie inteligible, la intelección actual se explica después por el concurso simultáneo de la especie con el mismo entendimiento agente. Pero un grave problema ha dejado atrás Escoto. ¿Cómo el entendimiento agente se determina a concurrir con el fantasma si no hay entre ellos ninguna interacción?

Nada dice explícitamente el doctor Sutil en las dos ocasiones en que habla de este concurso simultáneo a una cuestión tan obvia. La solución fácil estaría en la simpatía de las facultades. Pero de esta teoría, al menos por lo que toca al conocimiento, en donde tendría más cabida, no dice nada que sepamos.

Tampoco ha tenido en cuenta Escoto la objeción de Olivi contra Vital, que poco ha recogíamos y que tanta o mayor fuerza tiene contra Escoto que contra Vital. Pues si el entendimiento agente produce la especie inteligible sin necesidad de otra especie previa, por la misma razón podría producir la intelección actual sin la especie inteligible; bastaría la presencia del objeto en el fantasma y el concurso simultáneo de éste con el entendimiento agente para producir inmediatamente el acto cognoscitivo. Alguna respuesta a esta última dificultad se podría encontrar en la contextura general del sistema de Escoto y en el relieve que él da al papel representativo de la especie. Pero creemos que no satisfaría.

La eminencia del conocimiento no sufre nada por la influencia simpática de los objetos. Pero esta influencia no es todo. Los autores franciscanos hablan además de una influencia "ministerial" o "ejemplar" Con esta doble influencia de los objetos se robustece la intervención causal de los mismos en el conocimiento, postulado fundamental del empirismo.

La teoría de la causalidad ministerial aparece por primera vez en Mateo de Aquasparta, y es una exigencia natural de su sistema y, en general, de la teoría simpática. La fórmula aquaspartiana de que las especies actúan en cuanto que "ex illis et de illis" la facultad cognoscitiva produce su acto, no puede tener otra interpretación que la interpretación de esta causalidad ministerial a la manera de la causalidad ejemplar. Digo a la manera porque no se hace por vía consciente como en la causalidad ejemplar, sino por vía simpática. He aquí la fórmula

---

22 Dico quod duplex est actus intellectus respectu obiectorum, quae non sunt praesentia in se, qualia sunt illa quae modo naturaliter intelligimus: primus actus est species, qua obiectum est praesens ut obiectum actu intelligibile: secundus actus est ipsa intellectio actualis. Et ad untrumque actum agit intellectus non motus ab eo quod est causa parcialis secum concurrens ad illam actionem; licet unum actum intellectus praecedat motio eius ad alium actum.

Ad primum autem actum agit intellectus agens cum phantasmate, et ibi intellectus agens est principalior causa quam phantasma, et ambo integrant unam totalem causam respectu speciei intelligibilis. Ad secundum autem actum agit pars intellectiva, sive intellectus agens sive possibilis, non curo modo, et species intelligibilis, sicut duae partialis causae; et ibi agit pars intelectiva non mota a specie, sed est prius movens, sc. agens ut species sibi coagat. Scotus, I, d. 3, q. 10; n. 512.

noética de Aquasparta: "cognitio enim nostra *causatur a sensu* non per modum *efficientis;* sed per modum *ministrantis* materiam" (*De Fide,* I, q. 1; p. 56). Causalidad ministerial que está muy lejos de parecerse a una causalidad material o subjetiva, sino que es más bien del orden de la eficiencia, como más arriba probamos.

Esta doble causalidad de los objetos en el alma, en orden a producir el conocimiento, *simpática y ministerial,* explica el empirismo sin dañar en nada al primer postulado agustiniano de la eminencia del conocimiento. En realidad, como exclamaba Aquasparta, "non igitur patitur anima aliquid a rebus sensibilibus sive corporeis, sed potius facit ex illis et de illis et format sibi species aptas" [23].

En Escoto el avance del empirismo aristotélico es inmensamente mayor que en todos sus predecesores. La simpatía no le parece suficiente para explicar la objetividad del conocimiento. Es necesaria una verdadera eficiencia de los mismos en el entendimiento, que no puede hacerse, sino a través de las especies. Porque la razón fundamental de la existencia de las especies para Escoto es dar a los objetos una presencia intencional dentro del alma; y la razón de esta presencia intencional es poder concurrir con la facultad como tal objeto en la producción del conocimiento [24]. En esta tesis no cabe duda que Escoto es tributario de Vital, aunque le sobrepasa.

Como se ve, Escoto sabe graduar sus afirmaciones. La necesidad de afirmar las especies previas es para él más urgente que el problema del origen eficiente de estas especies. Este problema es mucho más secundario. Lo importante es salvar la realidad del conocimiento, que sólo es explicable por la intervención causal inmediata del objeto. En esto da plenamente la razón al aristotelismo.

La fusión del idealismo agustiniano y del empirismo aristotélico llega aquí a su grado máximo. Escoto ha sabido elevar a éste a la eminencia de lo intencional tan reverenciada en el agustinismo. Los objetos, en efecto, han de producir su propio conocimiento; pero no precisamente por los motivos pasivistas del principio aristotélico del movimiento de que "omne quod movetur ab alio movetur", sino por razones de un orden plenamente psicológico, cual es la objetividad del conocimiento, "quia tunc actus non esset similitudo objecti" (I, n. 495).

4. *Intelección y acción inmanente.* — San Agustín atribuía toda la eficiencia del conocimiento a la facultad. Sus discípulos se mantienen en la misma línea, pues no ven otra manera de defender la espiritualidad y vitalidad del conocimiento. Es lo único que les retiene para no abrazar plenamente el aristotelismo. Entre los agustinianos, ninguno tan acérrimo ni tan brillante propugnador del espiritualismo y vitalismo de los actos inmanentes como P. J. Olivi [25]. Su lucha contra el pasivismo aristotélico,

---

[23] AQUASPARTA, o. c., p. 287.

[24] SCOTUS, I, d. 3, q. 6; n. 456 a.; q. 10, n. 512.

[25] Tertio clamat hoc [sc. quod sit potentia activa sui actus] nostrae mentis et actuum eius vitalis simplicitas et spiritualitas. Omnis enim actus trahit a sua causa

que consideraba antivitalista y materialista, fué vehementísima y tuvo evidente influjo en su tiempo, como se ve en las preocupaciones vitalistas del Gandavense, Tomás Sutton, Herveo, Durando, etc.

Enrique de Gante, en su Quodlibeto XI del año 1287, no ve manera de defender la vitalidad del conocimiento y de la voluntad sino dentro de la tesis activista. Así, en la q. 5.ª, al hablar del conocimiento: "*Actio vitalis non procedit nisi a vivente... ut a proximo eliciente ipsam.*" "*Sensatio, quam vis sensitiva elicit principaliter, sed organum informatum specie instrumentaliter.*" Y en la cuestión siguiente, al hablar de los actos de la voluntad, "utrum aliquid possit deducere se de potentia in actum", responde: "responsio ad hanc quaestionem patet ex dictis in quaestione praecedenti [...] Velle... est operatio voluntatis, quemadmodum intelligere est operatio intellectus, et sic cum sit operatio vitalis erit viventis, et *principium elicitivum eius erit principium vitae*, cuiusmodi est volitiva potentia" (Quodlibet XI, qq. 5, 6). Parece olvidado de su pasivismo para defender opiniones netamente agustinianas, con la doble especie, tanto para el sentido como para al entendimiento, que él siempre rechazó en este último.

El caso más curioso es el de Tomás de Sutton, si es verdad, como es probable, según testifican Pelster y Schmaus, que el Tomás de Sutton autor de los cuatro Quodlibetos de los años 1284-7 lo es también del *Liber Propugnatorius contra I Sent. Scoti*, del año 1311. De un pasivismo total pasa a un activismo, legitimado, claro está, en los mismos textos del Estagirita. Apela al pasaje famoso del movimiento de los graves expuesta en el libro VIII de la *Física*, capítulo IV, donde de alguna manera se concilia cierta espontaneidad activa de las potencias con el principio fundamental del movimiento que preside toda la noética pasivista.

Este descubrimiento de Sutton del libro VIII de la *Física* lo veremos aprovechado en adelante por bastantes autores aristotélicos que quieren

---

effectiva rationes suae essentiae essentialissimas et nobilisimas. Summae autem rationes quae sunt in actibus mentis nostrae sunt ratio vitae seu vivi et simplicitatis et intellectualitatis et consimilis. Actus enim intelligendi et volendi sunt per essentiam suam vivi et simplices et spirituales et intellectuales... Si ergo ab aliquo agente possunt istas conditionis trahere multo magos poterunt eas trahere ab illo cui soli per se et primo competit ratio vitae et intellectualitatis et spiritualis simplicitatis et libertatis, qualis est forma substantialis mentis nostrae et angelorum. Praeterea quis dicet quod forma quae est vita pura et intellectualis et libera nullum actum intellectualem, simplicem et liberum possit producere, cum omnis forma possit aliquam actionem sibi similem producere? Quis etiam dicet quod illud agens quod efficit seu producit praedictas rationes actuum nostrorum non sit vere vivum et intellectuale et liberum? Nec enim poterit dici quod rationes praedictae ipsorum actuum non habeant aliquam causam efficientem seu producentem, cum nihil possit fieri per se nisi ab aliquo efficiente in quantum tali.

Quarto ostendit hoc praedictorum actuum intimitas. Illi enim actus quos intime sentimus esse a nobis et quos summe sentimus esse in potestate nostra, dicere quod non sunt a nobis est negare omnem sensum intimum et certissimum nobis. Si autem non sunt a nostra forma substantiali per se et inmediate sive inmediantibus aliquibus potentiis a se originatis, tunc quasi omnino per accidens dicentur esse a nobis, quia tunc aut erunt solum ab obiectis aut ab aliquibus accidentibus non plus radicatis in nobis quam lumen infusum aeri radicetur in aere." OLIVI: *In II Sent.*, q. 58; II, p. 412 ss.

salvar a toda costa cierta espontaneidad en el conocer. Como salen de nuestro marco, no nos referimos a ellos. Durando, por ejemplo, que nos toca, veremos cómo se autoriza con este pasaje [26].

Precisamente contra esta posición de Durando ya vimos cómo Herveo Natalis, en su Quolidbeto III, q. 8, se esfuerza por explicar la vitalidad del conocimiento, pero sin salir lo más mínimo del pasivismo. 'Basta para que el acto sea vital—dice—que sea accidente de una facultad viva' [27].

Hasta Escoto los autores agustinianos consideran a la facultad como causa total de su acto, aunque ciertamente admitiendo una cooperación de los objetos de orden eficiente, pero ministerial y simpática solamente. Escoto les concede más, como vimos. La facultad y los objetos son causas parciales que integran una única causa total eficiente del conocimiento [28].

¿Este activismo tan propugnado por el agustinismo, que hace a la facultad causa eficiente de su acto, significa una concepción totalmente opuesta al pasivismo aristotélico en lo que respecta a la esencia misma del conocimiento y del conocer? ¿La acción cognoscitiva e inmanente de Aristóteles y su escuela puesta en un "pati"—"intelligere est quoddam pati"—es distinta de la acción cognoscitiva e inmanente de la escuela activista? La duda tiene su fundamento, puesto que las facultades cognoscitivas en el aristotelismo son completamente pasivas y, por consiguiente, se comprende que su acción no pueda ser nada más que un "pati". En el agustinismo, acabamos de insistir, para salvar el vitalismo y la espiritualidad de los actos se las hacen activas de los mismos; por consiguiente, nada de extraño sería que su acción propia y específica se redujese a una pura acción eficiente. Históricamente esta duda contra el pensamiento de la escuela agustiniana, sobre todo contra Escoto, ha tenido también su fundamento. Por lo cual no juzgamos del todo inútil el detenernos en precisar el concepto de imnanencia e intelección formal de esta escuela escuchando a sus propios maestros.

A pesar de su activismo, todos, desde San Buenaventura hasta Escoto, repiten insistentemente que las facultades cognoscitivas, en cuanto tales, son pasivas, son receptoras de su acto. Conocer no es un hacer, es un padecer, es ser informado por una forma, que es el conocimiento actual. El conocimiento formal o actual es una cualidad, principio de asimilación de la facultad al objeto. La facultad al conocer se trasforma y asimila al objeto. Véanse, por ejemplo, San Buenaventura: "Cognitio est in aliquid recipiendo" [29]; "intelligens, hoc ipso quod intelligit, assimilatur in-

---

[26] J. Koch: *Durandi de S. Portiano, O. P., quaestio de natura cognitionis* (II Sent. (A) d. 3, q. 5), *necnon Determinatio Hervei Natalis* (Quodlibet III, q. 8). Monasterii, 1939; pp. 22, 28.

[27] Ibid. pp. 71, 12.

[28] Conclusio III: Si ergo nec anima sola, nec obiectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae. Et ista est sententia Aug. IX de Trin. cap. ult. Scotus, I, d. 3, q. 9, a. 2; n. 496.

[29] S. Bonaventura: *Opera omnia*, IV Ad Claras Aquas, 1882-1902), p. 1020, 1.

tellecto" [30]. Peckam: "Necesse est ergo cum intellectus fit intelligens de non-intelligente quod fiat aliqua mutatio circa intellectum per quam referatur ad rem intellectam; quod esse non potest nisi per similitudinem ipsum determinantem ad cognoscendum" [31]. M. de Aquasparta: "Dicendum quod similitudo rei quae est ratio cognoscendi, est quodam modo velut forma intellectus, et intellectus, quamvis sit principium agendi vel intelligendi, est velut materiale" [32]. Rogerio Marston: "Non est inconveniens dicere quod anima sensitiva recipiat speces, quamvis ipsas formet de se ipsa" [33]. Tal vez pudiera parecer que Mediavilla tenía fórmulas demasiado activistas. Aunque la intelección es una "moción", pero su efecto formal es asimilativo. En sí misma considerada no es ni acción ni pasión; es sólo cualidad. Esta cualidad, que es la intelección, tiene un doble aspecto relativo a la causa eficiente y a su sujeto; y precisamente según el aspecto pasivo y receptor es acción inmanente, es "entender", "ver", "sentir", etc. Así: "Intelligere nominat intellectionem ut in intelligente, et ideo dicitur pati; dicere autem nominat eam ut ab intelligente, unde dicere est formare intellectionem" [34].

Pero quien de una manera perfecta explica el verdadero pensamiento de la escuela es Escoto en una página luminosísima que no nos cansaremos de repetir. Es toda la cuestión 8 de la dist. 3 del libro I de las Sentencias. La intelección actual no es acción "de genere actionis", es cualidad, que se recibe e informa la potencia. La facultad, en cuanto cognoscitiva, es pasiva y de ninguna manera activa. La acción por la que la facultad produce la intelección actual no es formalmente cognición, ni puede serlo, pues el conocimiento formal es de "genere qualitatis", y toda producción, aun la intelectual, es como tal de "genere actionis". "Intelligere et velle in nobis sunt actionis es passiones, ut dictum est i. e. [de genere qualitatis]. Dicere autem sive intellectionem producere et spirare sive amorem elicere, sunt actiones in nobis et de genere actionis" [35].

Esta acción predicamental—"de genere actionis"—, productiva de la intelección formal, puede con razón denominarse también "intelección" por ser la acción de la facultad intelectiva y terminarse en la intelección formal actual, de donde recibe la especificación. También se podría llamar con la misma impropiedad "acción inmanente", porque su efecto lo es en la facultad. Pero esta "intelección" y esta "acción inmanente" no son en Escoto la intelección y acción inmanente propiamente dichas, que ésta es *de genere qualitatis*, y de ninguna manera es producción; y aquí-

---

[30] S. Bonaventura. *Opera omnia*, V, 7, 4.

[31] Peckan: *Quaestiones tractantes de anima* (Spettmann, Beitrage, 19 (1918), H,. 5), p. 86.

[32] Aquasparta: *De cognitione*, q. 5, p. 338 ad 4.

[33] Marston: *De anima*, q. 8; p. 394.

[34] Mediavilla: *In I Sent.* a 3, q. 1; fol. 57.

[35] Scotus: I, d. 3, q. 8, n. 477. Cfr. etiam n.º 473: "Cum ergo huiusmodi operationes (immanentes) aliquid sint, et probatum est quod non sunt substantia, nec relatio, nec actio aut passio, neque quantitas vel aliquid extrinsecus advenientium, relinquitur quod sint in genere qualitatis."

lla es *de genere actionis*, y de ninguna manera es conocimiento [36]. "El conocimiento—nos lo repite Escoto hasta la saciedad—no es un hacer, es un padecer, un perfeccionarse con una forma cualitativa recibida en la facultad que es el conocimiento formal, de ninguna manera productivo.

Así: *"Formaliter autem intelligimus intellectu, inquantum recipit intellectionem. Quia si causaret eam active, non tamen dicor intelligere in quantum causat, sed in quantum habet intellectionem ut formam; habere enim qualitatem est esse quale. Et ita intellectum habere intellectionem sive recipere, quod idem est, est ipsum esse intelligentem. Nos igitur intelligimus intellectu in quantum recipit intellectionem. Ideo Philosophus loquens sic de intellectu necesse habuit dicere eum esse passivum, et quod intelligere est quoddam pati, h. s. quod intellectio, in quantum est quoddam quo formaliter intelligimus, est forma recepta in intellectu"* [37].

Resumiendo. La actividad cognoscitiva, según la concibe la escuela agustiniana, es una eficiencia que brota de la facultad como de su causa eficiente, para terminar en la misma facultad, de donde educe la forma del conocimiento actual. La actividad cognoscitiva o acción inmanente en su totalidad es todo esto. Pero es necesario distinguir en todo este proceso un doble elemento de muy distinto valor, en lo que se refiere a la esencia misma del conocimiento, y que con exacta precisión señala principalmente Escoto. Una forma cualitativa y una acción. La primera, cuyo efecto formal es la asimilación intencional, constituye la esencia del conocimiento. Es la intelección formal o inmanencia propiamente dicha. La segunda es una acción predicamental, formalmente transitiva y terminalmente inmanente, que no es el conocimiento, sino su producción.

5. *La composición hilemórfica de las facultades.*—Esta concepción de la inmanencia agustiniana, que gráficamente pudiéramos llamar "inmanencia circular", puesto que es una inmanencia que tiene su asiento en la misma causa originaria de donde eficientemente salió, encontró en el aristotelismo tenaz y absoluta oposición. Contradice al postulado fundamental del pasivismo el principio del movimiento. Toda la noética de esta escuela en él se funda según las grandes directrices del acto y la potencia. Es imposible que la misma facultad pueda producir en sí misma su propio acto, aun reforzada con la cooperación de la especie. El círculo de la inmanencia no se puede cerrar sobre su primer origen. Godofredo de Fuentes es el princial y más lógico impugnador de esta inmanencia.

Los agustinianos, por su parte, no podían eludir con honor un argumento como el que presentaban los contrarios, fundado inmediatamente en el mismo principio de contradicción. Y, efectivamente, se preocuparon de responder, y la base filosófica de su respuesta la encontraron en la

---

[36] Ad tertium dicendum quod divisio actionis. quaedam est inmanens, quaedam transiens, uno modo est aequivoci sive vocis in sua significata: alio modo univoci sive generis in suas species. Si enim accipiatur actio transiens et operatio inmanens, quae et *intelligere, velle, videre* et huiusmodi, significata sunt unius vocis tantum, sc. actionis, et nullius univoci. Si autem dicatur, actio quaedam est transiens, quaedam immanens, ut *elitio intellectionis*, quae immanet, sicut et ipsa intellectio, tunc est divisio univoci in suas species. Scotus, ibid. n.º 478 a.

[37] Scotus: I, d. 3, q. 9, a 3; n. 504.

tesis boeciana de la composición hilemórfica de los espíritus. Esta tesis tenía su razón de ser principalmente para explicar la actividad de los seres potenciales.

Aplicando este hilemorfismo al conocimiento, conciben todas las facultades compuestas de un doble principio, constitutivos de una única facultad: el uno, activo, que es como su forma, y el otro, pasivo, que es como su materia. En el sentido, son el órgano y la potencia que le informa; en el entendimiento, el posible y el agente. Según esta teoría, la facultad se mueve a sí misma según el componente activo, y es movida según el componente pasivo; que, sin embargo, no son dos facultades adecuadamente distintas, sino una única facultad que se mueve a sí misma. Dice así San Buenaventura: "Et ita cum cogitamus de intellectu agente et possibili non debemus cogitare quasi de duabus substantiis vel quasi de duabus potentiis ita separatis quod una sine alia habeat operationem suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens sine possibili... sed sic cogitandae sunt esse illae duae differentiae, quod in unam operationem completam intelligendi veniant inseparabiliter" [38].

Dos únicas excepciones encontramos entre los autores de esta escuela, Marston y Escoto, que representan un verdadero avance dentro del activismo. No apelan a la composición hilemórfica para resolver la objeción. El primero, por motivos más bien históricos: la reciente condenación de París, de marzo de 1277, en que se condenaba la pluralidad de formas. El segundo, por no parecerle tan fundada la tesis hilemorfista de las facultades. Así, pues, Marston [39] responde inspirándose en la doctrina de Aristóteles del movimiento de los graves, desarrollada en el libro VIII de la *Física;* y Escoto [40] sosteniendo contra Godofredo la dis-

---

[38] San Buenaventura: *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad. 5.

[39] Ad 19m dicendum quod propter rationem consimilem [sc. quod anima agat in se ipsa] voluerunt aliqui dicere quod anima sensitiva est "hoc aliquid" habens in se materiam et formam. Hoc tamen non oportet dicere: movet enim unumquodque secundum quod est in actu et movetur secundum quod est in potentia. Unde, quia anima perficit corpus, dicitur in actu secundum illam comparationem et movet se adversus corporis passiones, ad quem motum sequitur quod ipsa moveatur, non quidem per se, sed ex colligatione cum corpore. Unde ipsa movet se prout est in actu primo; movetur autem ad actum secundum, ut scilicet fiat in ea species... Non est ergo respectu eiusdem movens et mota, quia movens est ut est in actu primo, movetur vero ad actum secundum, nec habet in se causam sufficientem, ut moveatur, sed aliunde sibi advenit. Unde non est dicendum quod sit mota ex se; motum enim ex se dividitur in duo, quorum unum est per se movens et alterum per se motum; quod non contingit in proposito, sed unum et idem est movens et motum sub diversis respectibus. Nec est hoc inconveniens cum unum et idem possit esse in actu et in potentia respectu diversorum, sicut forma gravis est in actu respectu materiae quam perficit, et in potentia ad locum sibi debitum, si fuerit extra eum. Marston: *De Anima,* q. 8, p. 405.

[40] Nec ista probatio eius, quod tunc *idem esset in actu e in potentia,* concludit nisi quando agens agit univoce, hoc est, inducit in passum formam eiusdem rationis cum illa per quam agit; si enim aliquid sic ageret in se, sequeretur quod simul haberet formam eiusdem rationis ad quam movetur, et dum moveretur ad illam careret illa; igitur simul haberet illam et non haberet... In agentibus autem aequivoce, id est, in illis agentibus quae non agunt per formam eiusdem rationis cum illa ad quam agunt, propositio illa, quod *nihil movet se,* non habet necessitatem. Nec probatio eius,

tinción entre el acto virtual y el formal, suficiente para salvar la contradicción.

6. *El entendimiento agente.*—Fácilmente se comprende que el entendimiento agente, como comprincipio activo con el posible de una sola facultad, según la mentalidad de San Buenaventura y sus discípulos, está muy lejos de ser el entendimiento agente de Aristóteles. Y a la verdad que dentro de la concepción activista del conocimiento, el entendimiento agente aristotélico poco tiene que hacer. La prueba evidente de esta lógica exclusión la tenemos precisamente en los dos autores que no admiten el hilemorfismo de las facultades. En ellos, por decirlo así, es más puro el activismo de la facultad y, por lo tanto, el entendimiento agente, como pieza activa distinta de la facultad que conoce, es totalmente inútil. No hay más que una facultad intelectiva, como no hay más que una sensitiva. Con razón Marston objetaba contra Aquasparta que lógicamente debería poner un "sensus agens", ya que pone un "intellectus agens" [41].

Marston, que no necesitaba del entendimiento agente para nada, tuvo modo de aprovechar este elemento, tan típicamente aristotélico como es el entendimiento agente, encuadrándolo en la teoría agustiniana del iluminismo. El entendimiento agente es Dios, en su función de iluminar las mentes. "Firmiter teneo unam esse lucem increatam in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem" [42].

Escoto no se atreve a escandalizar negando abiertamente el entendimiento agente de Aristóteles como distinto principio del posible. Tampoco tenía el subterfugio de Marston, pues él no admite el iluminismo. Deja, pues, mañosamente la cuestión de la distinción real en la penumbra, haciendo ver que para su sistema es completamente indiferente admitir o no admitir el entendimiento agente. Sin embargo, bien se traslucen sus preferencias por la identidad de entendimientos [43].

§ 2.º Aristotelismo.

1. *Principio fundamental.*—Es el gran principio aristotélico del movimiento, "omne quod movetur ab alio movetur". Toda la teoría del co-

---

quod aliquid sit in potentia et in actu respectu eiusdem, aliquid concludit; non enim ibi agens est tale *formaliter* in actu quale passum est *formaliter* in potentia, sed *agens virtualiter* est tale in actu quale *formaliter* est in potentia *patiens*, et quod idem sit *virtualiter* tale *in actu et formaliter* tale *in potentia*, nulla est contradictio. Scotus, obra c., n.º 501 b.

[41] Item, secundum hanc viam coguntur isti ponere, ut videtur, in parte sensitiva potentiam agentem et possiblem. Sicut enim ponit vulgaris opinio, intellectus agens illustrat phantasmata ut lux colores... sic etiam per omnem modum necesse est aliquam lucem potentiae sensitivae speciem illustrare... Cum igitur istas duas vires, possibile et agens, nulla posuerit unquam philosophia, videtur quod haec positio sicut una manu modum Philosophi sustinet, sic alia ipsam destruit et enervat. Marston: *De Anima*, q. 8, p. 386.

[42] Marston: Ibíd., q. 3; p. 258.

[43] A primum autem actum [sc. speciem] agit intellectus agens cum phantasmate... Ad secundum autem actum [sc. intellectionem actualem] agit pars intellectiva, *sive*

nocimiento no es más que una aplicación y desarrollo lógico de este principio.

Es evidente no sólo *a priori*, sino también por el testimonio de la propia consciencia, como notó Godofredo, que el proceso cognoscitivo es un movimiento de potencia al acto. Todos los escolásticos convienen en que las facultades esencialmente cognoscitivas son, como tales, esencialmente pasivas. La tesis de que "intelligere est quoddam pati" y que "sentire est suscipere speciem sine materia", es una conquista definitiva del aristotelismo en la filosofía escolástica.

En la aplicación de este principio a la investigación de la vida intencional hay, entre los aristotélicos, quienes, consecuentes consigo mismos, no temen arrostrar todas las consecuencias que de él se pudieran derivar, aun confesando la propia ignorancia e incapacidad para resolver ciertas antinomias antes que renunciar a un principio metafísico como éste.

Quien habla con esta firmeza es Godofredo de Fuentes, el más consecuente de todos los pasivistas [44]. Para él las facultades intencionales son absolutamente pasivas. Ni sola, ni reforzada con la especie o primer conocimiento dejará de ser pasiva. La oposición entre el agente y el paciente, entre el acto y la potencia, es irreconciliable.

Sutton, Trivet y el *Liber propugnatorius* se mantienen en la misma línea de absoluto pasivismo. Herveo Natalis juzga exagerada esta actitud, pues cabe perfectamente para evitar la contradicción y la posición que urgen los extremosos el que "idem secundum diversa posset agere et pati" [45]. La facultad, aunque esencialmente pasiva, puede ser activa por una forma accidental recibida, la especie impresa que sea la "ratio formalis agendi". Herveo no hace con esto más que reproducir la tesis de Santo Tomás de Aquino [46]. Además, el mismo Godofredo *de hecho* admite el principio del movimiento, no de una manera tan absoluta como él declama, sino con el atenuante que le ha añadido Herveo Natalis. Así se lo hace ver el mismo Herveo arguyéndole "ad hominem". Godofredo,

---

intellectus agens sive possitibilis, non curo modo; et species intelligibilis. Scotus: I, d. 3, q. 10; n.º 512 a; cfr. etiam *Quodl.*, 15, n.º 13 ss.

[44] Tamen ad praedictas dubitationes dissolvendas primo supponimus quod. quia aliqua principia esse certissima oportet, alioquin nihil etiam posset per ea investigari, communia ergo illa principia metaphysicae, quae quedam modo est omnis scientia, debent in qualibet scientia speciali supponi; et ideo quia ex metaphysica hoc scire debemus quod unum et idem non potet esse in actu et potentia et quod illud quod est in potentia ad aliquid non potest se reducere ad actum secundum illud et hoc pertinet ad metaphysicam, quia est commune omni enti, ideo hoc debemus supponere circa angelos et circa animam, et hoc supposito, alia quae ad ipsam animam specialiter pertinent investigare, nec propter ignorantiam vel dubitationem circa posteriora debemus certissima et prima negare. Si ergo alicui videatur quod, supposito quod voluntas non moveat se ipsam, difficile sit servare libertatem quam sua aestimatione vult ponere in voluntate sicut placet ex hoc posteriori, non debet procedere ad negationem priorum et certorum, sed propter certitudinem priorum quae supponere habet, debet studere quomodo illis posteriora concordet. Godofredo de Fuentes: *Quodlib.*, 6, q. 7, III ("Les Philosophes belges"), p. 170.

[45] Herveo Natalis: *In II Sent.*, d. 4, a. 1 ad 2.

[46] S. T. p. 1, q. 85, a. 1.

en efecto, dice que el activo del entendimiento posible, juntamente con el entendimiento agente, es el fastasma. Pero ¿acaso entendimiento agente y fantasma no son dos facultades radicadas en la misma alma? Luego el alma que es única, "secundum diversa movet seipam" [47].

Enrique de Gante, que ha tenido fluctuaciones entre el pasivismo y el activismo, admite la pasividad plena de la facultad respecto del primer conocimiento; pero respecto del segundo, que es más perfecto, es activa.

No ya los agustinianos como Escoto, sino los mismos aristotélicos, como Trivet [48] y, sobre todo, Godofredo [49], en varios de sus Quodlibetos le echan en cara tamaña inconsecuencia. Pedro de Alvernia, sin embargo, parece que se adhiere a la tesis de Enrique [50].

El radical pasivismo a que lógicamente conduce el principio del movimiento, aplicado como lo hace Godofredo, tropieza con una dificultad insuperable en el conocimiento angélico. ¿Cuál puede ser, en efecto, el motor o causa eficiente de ese conocimiento si no puede ser ningún principio interno, ni tampoco las cosas de fuera, como es evidente? Godofredo se confiesa vencido e incapaz de dar, una solución aceptable [51]. Precisamente por razón del problema angélico Enrique de Gante y Herveo Natalis buscaron una mayor amplitud y adaptabilidad en el principio básico del sistema que pudiera dar razón tanto del conocimiento humano como del angélico. Era también una mayor garantía de acierto. Uno y otro admiten un principio interno del conocimiento, que, según Enrique, es el "habitus scientialis" y, según Natalis, es la "especie impresa". Como muy bien observa el mismo Natalis, insignificante es la diferencia del uno al otro, si alguna hay; y en los ángeles más bien que "habito" ese principio interno hay que denominarlo "especie", pues el hábito propiamente es lo que se consigue con el ejercicio, y ese principio es innato [52].

---

[47] HERVEO, ibid.

[48] Quidam enim dicunt intellectum esse potentiam passiva respectu primi actus simpliciter qui est recipere; sed respectu posterioris esse potentiam activam, et hoc dicunt esse de intentione Boethii V de Consolatione... Videtur igitur magis dicendum cum aliis, quod intellectus possibilis sit potentia passiva non solum respectu primi actus, sed etiam posteriorum respectu. NICOLAUS TRIVET: *Quodl'ib.* I, q. 25.

[49] GODOFREDO DE FUENTES: *Quodl.* VI, q. 7; p. 153.

[50] Intellectus possibilis, secundum quod huiusmodi, nihil agit ad verbi formationem; sed factus in actu... potest agere ad ipsum. PEDRO DE ALVERNIA: *Quodl.*, I, q. 20.

[51] Et ideo esset ulterius consideramdum quomodo angeli reducuntur in actum intelligendi eorum quae prius actu non intelligunt. Et quia hoc etiam videtur esse de his quae fide tenemus, quia ea quae praecipui philosophi circa hoc ductu naturalis rationis investigare potuerunt non consonant his quae a catholicis sunt tenenda, nec modus circa hoc etiam expresse habetur in Scriptura, de hoc etiam doctores contraria opinantur. Sicut de aliis credibilibus confiteor, ita et de isto, quod nescio istum modum; nondum enim vidi circa modum cognoscendi angelorum modum ponendi qui intellectum quietare possit... Nisi enim hoc obstaret quod unum et idem secundum rem non potest reducere se de potentia ad actum, facile esset solvere omnia supra posita et alia, nec diceremus necessarias species in intellectu angeli, sed sufficeret praesentia vel existentia rei ut causa sine qua non. GODOFREDO DE FUENTES: *Quodl.* VI, q. 7; p. 168.

[52] Prima [sententia, sc. Godofredi] ponit quod angeli nec aliquid aliud, intelligunt per aliquam formam sibii inhaerentem: quia videtur eis impossibile esse quod idem

2. *¿Una o dos especies?*—Godofredo dice solemnemente, aludiendo con cierta ironía a Egidio Romano, que las únicas especies que conoció Aristóteles fueron únicamente el conocimiento formal o actual [53]. Las especies impresas o previas al conocimiento actual son una interpolación posterior introducida en la teoría aristotélica por influjos del activismo. Si la facultad cognoscitiva es potencia pasiva, pero potencia respecto del conocimiento formal, evidentemente si se mueve al acto, se moverá al conocimiento formal, que es su acto propio y correlativo. Toda forma que actualice a una potencia esencialmente cognoscitiva no puede ser sino conocimiento actual. La unidad de especie es una consecuencia lógica del pasivismo cognoscitivo. Como muy bien discurren Tomás de Sutton [54] y Godofredo de Fuentes [55], ni por razón del principio eficiente del

---

subiecto sit movens et motum. Et ad hoc adducunt duas rationes: prima talis est quia impossibile est idem secundum idem esse in actu et in potentia; secunda ratio adducitur quasi ad fortificandam istam... Sed his non obstantibus, licet mihi videatur quod idem et secundum idem per essentiam non possit proprie agere et pati, accipiendo agere pro quocumque reducere in actum et pati pro reduci; tamen non videtur mihi quod idem subiecto per diversa per essentiam non possit agere et pati. Et hoc esse verum ostendo duplici ratione ad hunc. Prima accipio ex dictis eorum qui sunt primae opinionis: quia ipsi ponunt quod phantasma movet intellectum et ulterius voluntatem: ulterius voluntas movet phantasma; sed ista non sunt totaliter distincta situ et subiecto... Secunda ratio talis est, quia illud quod mere patitur ita quod in nullo agit in quocumque actu suo, non habet dominium sui actus; sed angelus habet dominium supra aliquem saltem actum volendi suum; ergo aportet ponere quod aliis quando moveat se ad volendum. Et sic idem subiecto est movens et motum. HERVEO: *In II Sent.*, d. 4, q. 1, ad. 1.

[53] Loquimur autem nunc de specie prout dicit quandam dispositionem in intellectu, quae est quaedam rei similudo *alia ab actu intelligendi* et ratio forma is secundum quam intellectus possibilis se ipso fit in actu intelligendi. Sic autem nunquam posuit Aristoteles speciem, sed bene dicit ipsum actum intelligendi quandam speciem in quantum est quaedam similitudo rei per quam etiam intellectus dicitur rei assimilari et quodam modo secundum hoc fieri res ipsa; prout intellectus dicitur fieri intelligibilia in quantum efficitur actu intelligens illa. Et secundum hoc dicit Philosophus quod lapis non est in anima, sed species lapidis. Id autem quod de lapide est in anima constat quod est ipse actus intelligendi. Et quia actus intelligendi non est ipse lapis secundum esse reale quod habet extra, ideo respectu talis esse dicitur esse species eius. GODOFREDO: *Quodl.*, l. X, q. 12, p. 361.

[54] Ita sequitur, cum impressio speciei in visum non sit nisi quaedam assimilatio visus ad visibile, quod vel erunt similes duae visiones eiusdem visibilis in eodem visu, quod est impossibile; vel visio est immediate impressa a visibili et non erit effective a visu. Propterea, si visibili non, potest immediate causare visionem in visu, sed suam similitudinem, *quae sit alia res a visione*, eadem ratione illa similitudo in visu causata, si aliquid causat, causat suam similitudinem, quia omne agens agit sibi simile; tunc quaero de illa similitudine utrum sua informatio sit visio vel non...; si non, tunc adhuc requiritur alia actio sensus ad hoc quod sit visio per istam similitudinem et procederetur in infinitum et nunquan erit visio. TOMÁS DE SUTTON: *Quodl.*, I. q. 13.

Actus intelligendi non est aliud quam praesentia actualis speciei, et ita oportet quod intelligere nihil aliud sit quam esse speciei impraessae in intellectu... Si enim inteligere esset aliud, tunc agens non ageret sibi simile, quod est impossibile. Ponere igitur quod phantasma causat actum intelligendi et non speciem intelligibilem est ponere quod imprimat speciem et quod non imprimate speciem. TOMÁS DE SUTTON: *Quodl.*, I, q. 16.

[55] Item quia ad evitandum ista, dicitur in secunda positione quod obiecto agente fit similitudo eius in intellectu et intellectus secundum illam factus in actu, elicit actionem intelligendi, non videtur bene dictum, tum quia non potest poni ratio propter quam

conocimiento, ni de su causalidad formal, es necesaria una especie previa distinta del acto. Quien ha podido producir en el entendimiento posible una especie, por igual razón puede producir directamente el conocimiento. Y si la especie es principio asimilativo e imagen formal del objeto, lo mismo y con mayor razón lo es la intelección. Por consiguiente, una de las dos especies sobra. Lo que se puede decir de la especie impresa se puede aplicar lo mismo a la intelección, y los efectos y propiedades de ésta se hallan de igual modo en la especie.

Egidio era quien había dicho—y a esto aludía Godofredo, como decíamos antes—que las especies de que habla Aristóteles son las especies previas causativas de la intelección: "Non ergo species quas ponit Philosophus in intellectu sunt ipsae intellectiones, nec ipsi actus intelligendi, sed sunt causativae ipsorum [56]. De igual manera defiende esta especie previa y causativa en los sentidos interiores. Sin embargo, respecto de los sentidos exteriores no admite más forma que la sensación actual: "Ipsa species recepta in sensu a sensibili est ipsa sensatio sive ipse actus sentiendi, ut ipsa species visibilis recepta in oculo est ipsa visio." "Inquiras ergo et perquiras, non invenies in virtute visiva aliam formam quam speciem impressam a visibili" [57]. Pero en el fondo, tanto para negar la especie en el sentido como para defenderla en el entendimiento se encuentra la misma razón del pasivismo. La especie inteligible, en efecto, no tiene más razón de ser que la de nivelar el principio activo de la intelección—que no puede ser la facultad, por su pasividad esencial—a la altura de esta facultad.

Quién diría que esta posición no habría de encontrar eco en la escuela aristotélica y sí en la agustiniana. Vitalis [58] la repite literalmente, y para Escoto la presencia intencional del objeto en la especie, propugnada por Egidio, es el punto de partida de su noética.

Dentro de su escuela, por el contrario, encontró la más viva oposi-

---

talis species, ut est aliquid aliud realiter ab actu intelligendi, ab obiecto fiat intellectus; tum quia etiam si fieret in virtute illius, intellectus non posset in se ipso efficere actionem intelligendi, quia secundum quod in pluribus locis est probatum intellectus factus aliquo modo in actu, tamen per hoc non potest se ipsum reducere in actum ulteriorem ad quem remanet in potentia, huiusmodi prima actualitate posita, quia unum et idem secundum rem non potest reducere se ipsum de potentia ad actum.

[...] Immo est dicendum quod nihil fit in intellectu possibili nisi ipsa intellectio, quia illud ad quod aliquid per se est in potentia, per se etiam habet esse in ipso ab agente proportionali et non aliud. Cum ergo virtus apprehensiva secundum quod huiusmodi per se sit solum in potentia ad ipsum actum cognoscendi vel ad ipsam cognitionem, in ipsa ab agente non fit aliquid per se nisi hoc; et sic videtur quod nec sensibile nec intelligibile secundum quod huiusmodi faciant in sensu et intellectu per se nisi ipsum actum.

... Et quia huiusmodi condiciones conveniunt formae et speciei, ipsum intelligere etiam potest dici species sive forma. Etsi intelligere non consistit in receptione alterius speciei a se ipso realiter differentis, consistit tamen in receptione speciei pro tanto quod ipsum intelligere est quaedam formalis perfectio et sic quaedam species intellectum perficiens et informans et rei intellectae assimilans. GOD. DE FUENTES: *Quodl.*, IX, q. 19; pp. 273 ss.

[56] EGIDIO ROMANO: *De cognitione angelorum*, q. 4 (Córdoba, 1701), p. 320.

[57] Ibidem., q. 1, p. 294.

[58] VITALIS: *De cognitione*, q. 2, pp. 196 ss.

ción. La refutación que de su sentencia hacen Godofredo y Gerardo de Bolonia [59], según los principios del aristotelismo, es contundente. Aun Herveo Natalis, que también defiende la especie previa, considera muy débil la posición de Egidio. La presencia intencional del objeto en la especie es indiferente dentro del pasivismo. Lo importante es explicar la causalidad eficiente del objeto externo en la facultad. Si hay alguna razón para admitir la especie previa, no encuentra otra que la de Santo Tomás, a saber: que el principio formal de la operación en el agente es la razón de semejanza entre la causa y el efecto; y esta razón de semejanza en el conocimiento es la especie, principio formal, por consiguiente de la operación. La facultad obra por la especie; pero la facultad no es el principio elicitivo de la operación. Así, la facultad que actúa por la especie puede muy bien recibir el acto sin menoscabo del principio del movimiento [60].

Acerca de esta sentencia de Natalis, que es la de Santo Tomás, ya nos dió su parecer Godofredo citando textualmente al santo. Le parece que el principio en que se funda vale para los agentes transeúntes, pero no para los inmanentes, que, como tales, no han de comunicar nada, sino recibir. Además, que obsta la alteridad radical entre el activo y el pasivo [61].

Enrique de Gante no admite especie inteligible previa, aunque la admite para el sentido por razón del órgano material en que se recibe. Al revés que Egidio. Al discurso de éste en pro de la especie inteligible responde que el objeto está suficientemente representado y elevado en el fantasma, sin que sea necesaria otra forma intermedia que sirva de puente [62].

---

[59] Gerardo de Bolonia: *Quodl.*, 2, q. 8.

[60] Sive ponatur species praeter actum cognoscendi, sive non, semper verum est quod obiectum movet potentiam cognitivam, ita quod obiectum est causa actus cognoscendi prout elicitur sive prout est in cognoscente. Nam secundum non ponentes species ipsum obiectum immediate est causa cognitionis; secundum autem ponentes, ipsum obiectum est causa mediata ipsius cognitionis, in quantum est causa speciei per quam postea exitur in actum cognoscendi. Herveo: *In I Sent.*, d. 36, q. 1; fol. 53.

Si autem quaeritur per quod intelligit, quod scl. est illud quod facit ipsum formaliter et denominat intelligentem, etiam facile est videre, quia hoc est actus intelligendi et nihil aliud, sicut sola albedo facit album formaliter, ita solus actus intelligendi facit intelligentem formaliter... Quando ergo dicitur quod species est principium formale intelligendi, sensus est quod species non est principium effectivum quod est suppositum agens, sed quod est principium effectivum quod est forma agentis... Herveo: *In II Sent.*, d. 4, q. 1, ad 1.

Respondeo dicendum quod sicut in opponendo tactum est in intellectu considerare est duplicem forman seu speciem: una quae imprimitur in intellectu possibili ab obiecto, virtute tamen intellectus agentis quae existens in intellectu est ei principium intelligendi et actus intelligendi eliciendi, ut communiter ponitur. Alia est forma sive species intelligibilis quam intellectus possibilis factus in actu format de re intellecta... Herveo: *De verbo*, q. 1, a. 1.

[61] God. de Fuentes: *Quodl.*, IX, q. 19, p. 272.

[62] Sensus cum iam generatus est, est in potentia ad duo: et ad speciem sensibilem, et ad sentire secundum actum; et ad utrumque eorum aget aliquio existente in actu, quod educit et transmutat ipsum de potentia in actum. Et hoc est sensibile extra

El autor de *Liber propugnatorius* urge todavía más el argumento. Aun concediendo la presencialidad intencional del objeto en la especie inteligible, para nada servirá esta presencia, como quiere Egidio, en orden a la producción del conocimiento, pues una acción real como la que se requiere para la producción del acto cognoscitivo no puede brotar de una causa intencional, como sería la especie. Dice: "Obiectum repraesentatum ut sic non est vera res, cum non habeat nisi esse intentionale; et per consequens non potest causare veram rem. Sed actus intelligendi est vera res; ergo" (*Dist.*, III, 9).

No podemos menos de recordar, en contraste con la actitud ontológica de esta escuela, como engastada en el principio de "omne quod movetur ab alio movetur", la otra mucho más psicológica de la escuela agustiniana—hablo nada más del período a que reduzco mi estudio—, que levanta el mecanismo del conocimiento de un juego de causas ontológicas y reales a un juego de causas intencionales. Recordemos a Mediavilla, a Escoto, a Auréolo, que nos hablan de que no basta la acción *real* de la especie, cuyo efecto sería real y no intencional, sino que es necesario, además, la acción *intencional* de la misma especie para que tenga por efecto el conocimiento. De ahí que el mismo argumento de Tomás de Sutton, que acabamos de citar, y en virtud de la misma fuerza lógica lleve a los agustinianos a afirmar la especie previa y a los aristotélicos a negarla. La diferencia no está en la mayor, sino en la menor. Los agustinianos consideran que el actus intelligendi no es solamente una "res". Es algo más elevado. Comparemos con el texto del *Liber propugnatorius contra Scotum*, que acabamos de citar, este otro texto del doctor Sutil: "Dico quod non tanum intellectus patitur ab obiecto *reali* imprimente talem speciem *realem*, sed ab illo obiecto *ut relucet in specie* intelligibili patitur *passione intentionali*, et illa passio est receptio intellectionis, quae est ab intelligibili, *inquantum intelligibile est relucens in specie* intelligibili; et *istud pati est intelligere*" [63].

Resulta de esta exposición de conjunto que, a excepción de Egidio y Herveo Natalis, todos los autores aristotélicos consecuentes con su pasivismo no admiten nada más que una sola especie en la facultad cognoscitiva, que es el conocimiento actual o formal. La sentencia de Egidio es la más débil, rechazada por todos los aristotélicos y seguida únicamente por los agustinianos que aprovechan sólo el elemento original que hay en ella, que es ser la presencia intencional del objeto. Sólo Natalis, y obedeciendo a una consigna activista, es el que introduce en el sistema la especie impresa previa, no sin ser atacado por Godofredo de

---

sine quo nihil sentit, quemadmodum neque combustible seipso comburit sine combustivo...

Intellectus autem possibilis speciem impressam nullam recipit a phantasmate, sed actione agenti facientis phantasmata, quantum est de se solum in potentia moventia intellectum, esse actu moventia intellectum et existentia in eo ut in cognoscente. ENRIQUE DE GANTE: *Quodl.*, V, q. 14; cfr. *Quodl.*, IV, q. 21; *Summa Theolog.* (Ferrariae 1646), p. 1007.

[63] SCOTUS: *Com. Oxon.* 1, d. 3, q. 6; n. 455 d.

Fuentes y más cerca por su coetáneo el carmelita Gerardo de Bolonia [64].

3. *La abstracción.*—Si quisiéramos buscar una fórmula compendiosa de toda la teoría aristotélica del conocimiento, la hallaríamos en la abstracción. Esta palabra "abstracción" podría ser muy bien el título exacto que la designara. Entender la abstracción con los elementos característicos que la integran, cual es el entendimiento agente y su iluminación, es entender el pasivismo aristotélico.

¿Qué es la abstracción en la mente de los escolásticos de este período? Es sencillamente la respuesta al gravísimo problema psicofísico que plantea el espiritualismo intelectual. El que urgía la escuela agustiniana. Los objetos corporales influyen en el entendimiento espiritual por la abstracción. He aquí la solución de la escuela aristotélica en contraposición a la simpatía y causalidad ministerial de la escuela agustiniana.

Esto nos explica que la palabra "abstracción" tenga un sentido fundamental de "espiritualización o purificación del fantasma". Todos los esfuerzos de la filosofía del conocimiento no tienen otro blanco que el de explicar la elevación del mundo corpóreo y orgánico, a fin de que pueda actuar sobre las facultades cognoscitivas.

Es evidente que esta obra de purificación y elevación de los objetos materiales requiere sin demora una causa eficiente. Esta causa eficiente la escuela aristotélica árabe la colocaba fuera del alma, y una vez fuera, lógicamente la hacía única. No solamente discurrían así porque no veían la necesidad de considerar facultad del alma lo que era un factor previo al conocimiento y preparador de su objeto (Herveo Natalis y Cayetano nos dirán también que las especies sensibles son efecto de una actividad superior comunicada a los objetos sensibles, o que éstos obran en virtud de una actividad superior comunicada o participada de las sustancias superiores), sino que creían encontrar fundamento en el texto mismo de Aristóteles referente al entendimiento agente. Sea de ello lo que fuere, la interpretación escolástica ha hecho siempre del entendimiento agente una facultad del alma. El principio eficiente de la abstracción es, pues, el entendimiento agente. Su obra tiene por objeto esa elevación y espiritualización del fantasma, que según la poética comparación del mismo Aristóteles para explicar la operación de este entendimiento, es como una "iluminación" del mismo con que hace inteligibles los objetos y aptos para actuar sobre la facultad intelectiva. Iluminar el fantasma es elevarlo, purificarlo, hacerlo inteligible; en una palabra, "abstraerlo" de su materialidad, colocándolo así a la altura de lo intencional en su más alto grado, el de intelectualidad. Abstracción, pues, e iluminación son dos voces sinónimas.

Hasta ahora el aristotelismo no ha hecho otra cosa que *afirmar* una teoría: la abstracción. La acción de los objetos materiales sobre el alma se ha de explicar, no de parte de las facultades cognoscitivas, sino de parte de los objetos. La dificultad no está aquí; la dificultad está en el

[64] GERARDO DE BOLONIA: *Quodl.*, II, q. 8. Escrito en 1306, cuatro años después del Comentario a las Sent. de H. Natalis. GODOFREDO: *Quodl.*, IX, q. 19.

cómo de esa abstracción. Hic opus, hic labor est. Todos los esfuerzos de la escuela aristotélica se concentran aquí, y todas sus diferencias y matices aquí tienen su origen. Cómo concebir esta abstracción, esta acción purificadora del entendimiento agente sobre el fantasma para espiritualizarle y hacerle en una palabra "inteligible".

Esta purificación del fantasma se puede concebir de dos maneras: una intrínseca, mediante una trasformación interna del mismo; otra extrínseca, a la manera como la luz sin inmutar a los colores los hace visibles y aptos para actuar sobre la vista.

La primera manera es dificilísima. Godofredo ha sido el primero en sentir toda la aporía de semejante posición y magistralmente ha refutado los argumentos que de una manera o de otra suponían una elevación intrínseca, aunque transitoria, del fantasma [65]. Egidio Romano [66] cree evitar estos inconvenientes espiritualizando gradualmente el objeto. Así la abstracción empezaría propiamente desde la especie "in medio", que ya tiene un grado de inmaterialidad, aunque ínfimo, hasta la especie inteligible. Esta era la razón de multiplicar las formas a través de las cuales se vaya espiritualizando paulatinamente el objeto y realizándose la abstracción. Ya vimos qué poco éxito obtuvo esta teoría entre los mismos aristotélicos, sobre todo en su contemporáneo Godofredo de Fuentes, que con gran maestría y brío retuerce todos sus argumentos [67].

Refutar las opiniones contrarias en problema tan oscuro no tiene a la verdad, gran mérito. Lo que deseamos son soluciones positivas. Es tan difícil buscar una fórmula de la abstracción por la primera manera, que se puede decir que fuera de Egidio, si se apuran las soluciones de los demás, todos se acomodan a la segunda manera. En general se puede decir que repiten la comparación de la luz de Aristóteles, afirman el hecho; pero no pasan de ahí. Bien es verdad que el mismo Aristóteles se contenta con la comparación de la luz y los colores, y evita así el compromiso de una explicación más profunda.

Enrique de Gante habla de una doble acción del entendimiento so-

---

[65] Godofredo: *Quodl.*, V, q. 10.

[66] In ipsis ergo sensibilibus sunt formae secundum esse materiale et reale, in sensu vero secundum esse intentionale et similitudinarium; est ergo hic modus immutationis sensus, quod sensibile primo immutat medium et per medium immutat sensum: propter quod species sensibilis habet triplex esse: in organo, in medio et in re sensibili. Sed in re sensibili habet esse omnino materiale, in medio habet esse magis spiritualiter et immaterialiter, in organo vero adhuc magis spiritualiter et immaterialiter. Causa ergo quare a re sensibili non potest immediate causari sensus vel actus sentiendi est, quia a forma ut habet esse in re sensibili et omnino materiali non potest sibili. Sed in re sensibili habet esse omnino materiale, in medio habet esse magis immaterialiter et magis est susceptivus specierum sine materia quam medium. Dato ergo quod sensibile immediate immutaret sensum, per illam immutationem census non sentiret, quia illa immutatio non haberet tantuam immaterialitatem quantam requirit sensus. ... Ex his autem aperitur nobis via quare phastasma non potest inmediate causare ipsam intellectionem sive ipsum actum intelligendi in intellectu possibili, nisi in eodem intellectu prius causet speciem intelligibilem; nam phantasma cum sit "hic et nunc" nimis habet esse materiale respectu eorum quae sunt in intellectu. Egidio Romano: *De cognitione angelorum*. q. 4, p. 321 b.

[67] Godofredo: *Quodl.*, IX, 19, p. 273.

bre el fantasma; pero si nos fijamos con atención, veremos que no sale de la comparación de la luz [68]. En Sutton aparece un nuevo brote de solución. El fantasma se espiritualiza no en sí, sino en su efecto. La intelección, en efecto, ha de ser espiritual porque "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" [69]. Pero con esto no se hace sino invertir el problema. ¿Cómo podrá el entendimiento recibir en sí la acción del fantasma—de donde resultará la intelección espiritual—si no se explica antes la posibilidad de que éste actúe sobre él? Sin embargo, esta solución tendrá partidarios en el tomismo.

Godogredo, que bien pudiéramos llamar el filósofo de la abstracción por las innumerables páginas que en sus Quodlibetos ha dedicado a esta cuestión, después de discutir y examinar detenidamente y a fondo todas las opiniones entonces en boga, discurre una teoría originalísima, que no la hemos visto repetida por nadie sino para refutarla con ardor, v. gr., en Enrique de Gante y Herveo Natalis [70]. La abstracción de Godofredo "secundum inmutandi rationem" [71] en el fondo no es más que otra nueva y bonita comparación, como la de la luz. Con razón no encontró eco entre los escolásticos, a pesar de venir patrocinada por la gran autoridad de Godofredo. No solamente no hay en ella el menor viso de solución del grave problema del conocimiento, sino que lo agudiza.

Herveo Natalis confiesa sinceramente que no alcanza a concebir cómo puede el fantasma elevarse intrínsecamente para actuar sobre el entendimiento. Las soluciones inventadas por los escolásticos no hacen más que afirmar el hecho de la abstracción, pero sin explicarlo [72].

Precisamente no hacía mucho que Escoto había lanzado al mercado filosófico su teoría del concurso simultáneo del fantasma y del entendimiento agente para la producción de la especie. Herveo la acepta a la letra, y explica la abstracción con la fórmula "ex parte effectus". "Phantasma dicitur movere intellectum potentialem in virtute intellectus agentis, non quia ex parte sua aliquid recipiat ab intellectu agente, sed magis ex parte effectus" [73].

La aplicación de la teoría de la abstracción prácticamente sólo se ha hecho en el campo intelectual. Aquí era más necesaria y mayor, por lo mismo, el peligro de materialismo. Sin embargo, en la facultad sensitiva la teoría de la abstracción encontraba también justa aplicación. El sentido es superior esencialmente a la materia y, por consiguiente, el sen-

---

[68] ENRIQUE DE GANTE: *Quodl.*, IV, q. 21; V, q. 14.

[69] Et propter hoc non est mirum si species in sensu habeat esse nobilius quam forma sensibilis in obiecto quae est causa speciei; acquiritus (*sic*) enim species, quamdam nobiliatem ex nobilitate subiecti in quo recipitur. TOMÁS DE SUTTON: *Qpold.*, II, q. 13.

[70] ENRIQUE: *Quodl.*, V, q. 14; HERVEO: *In II Sent.*, d. 18, q. 1,

[71] "Sed est huiusmodi operatio vel actio per modum cuiusdam remotionis et abstractionis vel sequestrationis unius ab altero non quidem secundum rem, sed secundum immutandi rationem." GODOFREDO: *Quodl.*, V, q. 10, p. 37.

[72] HERVEO: *In II Sent.*, d. 18, q. 1.

[73] Ibid.

sible necesita también cierta inmaterialización o "abstracción" para poder influir en la facultad. Con todo hay una diferencia entre la intelectual y la sensible. Esta se compone esencialmente del órgano material, que parece la coloca de alguna manera más cerca del mundo corpóreo. Aunque los escolásticos de este período no supieron delimitar bien en el sentido los fueros de lo orgánico y de lo intencional, sin embargo, está claro en la mente de todos que en el sentido existe también un problema de abstracción. si por abstracción entendemos lo que primaria y fundamentalmente significa, un elevar de nivel al objeto material para que pueda actuar sobre el sentido. Este problema del salto a lo intencional ya hemos visto cómo lo resuelve la escuela agustiniana. Veamos cómo la aristotélica hace aplicación de su abstracción al sentido.

Si en el sentido hay que poner una abstracción, como no puede ser menos, es necesario buscar su activo. ¿Quién inmaterializa al sensible? Godofredo, siempre consecuente consigo mismo y con sus principios, no se ruboriza en proponer un "sensus agens" de igual manera que se da un "intellectus agens" [74]. Si Aristóteles no habló de él fué por no repetir lo que en lugar más oportuno diría al tratar del entendimiento. Herveo Natalis, bastante después de Godofredo, ve de la misma manera la conveniencia de un "sensus agens". Con este elemento activo en el sentido, la abstracción sensitiva sería completamente simétrica a la intelectiva. También acepta como buena la solución apuntada por Egidio de que el sensible produce la especie en virtud de un agente superior, solución de marcado sabor avicennista [75].

El *Liber propugnatorius* que hemos colocado en la escuela aristotélica más por razón de su autor, Tomás de Sutton, que por razón de su contenido, no habla de la abstracción aristotélica. El objeto no es causa eficiente del conocimiento, sino formal, especificativa, o como él dice, final. El acto cognoscitivo es una evolución natural debida al generante, según la teoría de los graves. Así, pues, el problema de la abstracción lo suprime.

4. *Acción gramatical y acción inmanente.* — En el aristotelismo el conocimiento es una pasión de la facultad. Estas son esencialmente pasivas, no hacen sino recibir la acción de los objetos que son los activos del conocimiento. Mas he aquí que los términos gramaticales que significan este proceso receptivo son de forma activa y no pasiva: ver, sentir, entender... Ante este contraste entre la realidad significada y su signo, los escolásticos, fundándose en la autoridad de los más antiguos

[74] Et similiter ponetur aliquis sensus agens sicut videtur innuere comentator, secundo de Anima. GODOFREDO: *Quodl.*, VIII, q. 2, p. 32.

[75] Et ad illud quod dicuat contra hoc, dicendum quod licet Aristoteles non inveniatur posuisse sensum agentem, non invenitur tamen negasse. Et Comentator videtur ponere ipsum, motus hac ratione. Quare autem Aristoteles non posuit sensum agentem sicut intellectum agentem, dico quod, quia non ita evidenter excedit sensus qualitates sensibilis sicut intellectus quidditates materiales... Aliter etiam potest dici ad hoc, quod sc. in virtute alicuius spiritualis virtutis sensibile movet sensum. HERVEO: *Quadl.*, III q. 8 (Montserii, 1929), pp. 69, 20.

intérpretes de Aristóteles, principalmente Prisciano [76], nos hablan de una *acción gramatical* o nominal en los actos intencionales. El conocimiento, en efecto, es una "acción", según el término gramatical que lo significa, y una "pasión", según la realidad significada. Los autores aristotélicos como Sutton [77], Trivet, Herveo, pero principalmente Godofredo, exponen esta doctrina. Este último, con la extensión que suele dar a sus temas, agota la materia en su Quodl. IX, q. 19, donde intenta dar una explicación filológica de esta inversión nominal [78].

Aunque el conocimiento sea una pasión—"intelligere est pati"—e insistan tanto los pasivistas en este aspecto receptivo del conocimiento, pero ellos mismos son los primeros en advertir un error en que fácilmente se pudiera incurrir. El conocer es una pasión—y sólo gramaticalmente acción—, pero no un puro "fieri", una moción intermedia, un acto imperfecto. No; el conocimiento es el término de ese "fieri", es una forma cualitativa o acto perfecto. Desde Enrique de Gante hasta el *Liber propugnatorius* no hay nada tan repetido en la escuela aristotélica como el considerar al acto cognoscitivo como un principio formal de asimilación de la facultad al objeto.

Pocos habrán insistido tanto en este pensamiento como Herveo Natalis. Todo su empeño es hacer ver que el conocimiento formal en sí mismo no es ni acción ni pasión, sino una forma cualitativa informante. Por la importancia de este texto lo vamos a transcribir: "Ad 2m dicendum quod licet intelligere sit quidam actus que est effectus ab aliquo efficiente et receptus in aliquo, tamen ut sic non dicit formaliter agere vel pati, sed habere actum intelligendi... Ad illud quod contra hoc dicitur dicendum quod licet intelligere semper sit in fieri, quia continue dependet a sua causa proxima, tamen intelligere non importat ipsum pati vel fieri vel ipsum facere formaliter" [79]. No podemos menos de recordar aquí la tesis de Ricardo de Mediavilla en que exactamente repite lo mismo, que el acto cognoscitivo intelectual o sensitivo en sí mismo considerado ni es activo ni pasivo, y sólo dice acción o pasión en cuanto se refiere a su causa eficiente o a su causa sustentante [80].

En esta concepción cualitativa del conocimiento formal se basa la doctrina tomista de la acción inmanente. Hay que desterrar—dice Natalis—el prejuicio de que toda acción u operación haya de ser eficiente.

---

[76] *De arte grammatica*, VIII, c. 2 (Krehl, Lipsiae, 1819), p. 362.

[77] Unde necesse est dicere sicut dicunt doctores, quod actio quae dicitur manere in agente, non est actio secundum veritatem, sed secundum figuram nominis, re autem et veritate vel est passio vel est operatio sine actione et passione. TOMÁS DE SUTTON: *Quodl.*, I, q. 1; HERVEO: *Quodl.*, II, q. 8.

[78] Hoc enim est speciale in actibus potentiarum animae, sc. quod respectu illorum sunt potentiae simpliciter passivae et obiecta habent rationem activi; et tamen ipsae potentiae denominantur a talibus actibus secundum modum activi et obiecta secundum modum possivi. GODOFREDO: *Quodl.*, IX, q. 19, p. 277.

[79] HERVEO: *Quodl.*, III, q. 8, p. 70.

[80] Vides ergo quod dicere et intelligere in una intellectione radicantur nec addit dicere... nisi relationem ipsius ad intellectum, in quantum *ab* ipso est; nec intelligere, nisi reliationem intellectionis ad intellectum in quantum *in* ipso est; R. DE MEDIAVILLA: *In II Sent.*, d. 24, q. 3, ad 2, p. 307; cfr. *In I Sent.*, d. 3, q. 1; p. 57 b.

Hay operaciones que son cualidades, y a este género pertenece la acción cognoscitiva. Si así no fuera, imposible sería explicar su inmanencia. Pues toda acción productiva esencialmente es transeúnte, e implica contradicción una producción inmanente. Conocer no es producir y menos una acción sin término, una pura acción. Nada más absurdo. Conocer es un hacer inmanente; ahora bien, el hacer inmanente es el hacer de la causa formal. El conocimiento es una cualidad y su operación es, por lo tanto, formal y no eficiente: "Ad rationem quam illi adducunt dicendum quod non omnis operatio est producere, sicut infra patebit quando ponatur vera opinio." "Alia est opinio quam credo esse veram, sc. quod operatio manens non est aliquid producere vel efficiere; sed vel est recipere, quantum ad principium materiale, vel est facere formaliter tale, quantum al principium formale." "Quantum ad 2m. sc. qualis operatio sit intelligere, dicendum quod operatio manens pertinens ad principium formale" [81].

He aquí un segundo valor de la "acción gramatical" tomista. El conocimiento es una "acción gramatical" no solamente porque la realidad significada por los términos intencionales de ver, conocer, querer, etc., es pasiva, y la actividad sólo es del término gramatical que la significa, sino también porque no es una acción propiamente dicha "de genere actionis"—como decía Escoto—, sino de "genere qualitatis". No es un producir, sino un obrar formalmente. La "actio grammaticalis" indica la índole tanto pasiva como cualitativa del conocimiento. Es sinónimo de acción inmanente.

5. *Conocimiento formal y conocimiento vial.* — El conocimiento es una cualidad asimilativa, una forma que se recibe en la facultad, la máxima perfección del ser cognoscitivo. Pero como muy bien hacen notar Herveo Natalis y Sutton, esta cualidad cognoscitiva, que en Dios es improducta e idéntica con su esencia, en la criatura es producida [82]. En el tratado de angelis cuando se pregunta si los ángeles conocen "per species", se pregunta—dice Natalis—por la causa eficiente del conocimiento. El conocimiento de la criatura es evidente que tiene su causa eficiente próxima; es decir, que la "acción inmanente" es producida por una acción eficiente, que por lo mismo ni es cualidad, sino producción, ni es en sí misma inmanente, sino transeúnte. Esta acción eficiente del conocimiento brota originariamente del principio activo del conocimiento, el entendimiento agente, o la especie previa, o el entendimiento y el fantasma, y termina en el entendimiento posible o facultad cognos-

---

[81] HERVEO: *Quodl.*, II, q. 8, a. 1. "Quomodo differant operatio immanens et operatio transiens" (1513), fol. 48 r.; cfr. *Quodl.*, III, q. 8, p. 53.

[82] Licet autem intelligere formaliter ex suo modo significandi non importet talem causam effectivam vel passivam, tamen quantum ad rem pertinet in rebus creatis habet utramque causam. Et idem dico de lucere et quacumque forma creata recepta in aliquo subiecto. Forma autem creata subsistens non habet causam receptivam, habet tamem causam efficientem. Unde omnis forma creata quantum ad rem pertinet respectu alicuius agentis a quo est effective dicit actionem transeuntem; licet respectu subiecti vel suppositi habentis dicat operationem immanentem." HERVEO: *Quodl.*, II, q. 8, fol., 48 r.

citiva. En esta facultad produce por educción la cualidad cognoscitiva o "acción inmanente".

Hay, pues, en el mecanismo cognoscitivo una doble acción: una acción eficiente y una acción inmanente, una producción y un conocimiento. ¿Se podría llamar a esa primera acción productora también conocimiento y acción inmanente en algún sentido análogo? Evidentemente que sí, por razón de su término que la especifica. La producción del conocimiento es también conocimiento, que para distinguirle del *conocimiento formal* y actual, y propiamente dicho, se puede denominar *conocimiento vial*. Tomás de Sutton dice que es tan "módica" la distinción entre ambos conocimientos, que muchas veces los autores no han reparado en ella, y no sólo les han aplicado el mismo nombre, sino que han hablado muchas veces sin la suficiente exactitud, como si el conocimiento fuera un puro hacer, una pura pasión, y no más bien el término de ese hacer o de esa pasión.

"Tam modice est differentia inter illam operationem intellectus et operatum, quod tanquam pro eodem accipiatur ab auctoribus, qui non quaerunt differentiam inter ipsa propter eorum propinquitatem. Modica enim differentia apud autores non ponderatur, sed accipitur tanquam nulla... Similiter est in proposito. Verbum quod formatur in intellectu quia modicum differt ab operatione intellectus, ideo communiter verbum vocatur operatio illa..." [83].

La operación intelectiva que produce al verbo es el "dicere", y el "dicere" no es el conocimiento formal, sino una producción que difiere de su efecto, el verbo, añade Sutton, "ut viam et terminum": "Unus actus absolutus est actus intelligendi et verbum, et non videntur differre per aliquam rem absolutam, sed per diversum modum significandi vel accipiendi unum et idem, sc. ut viam et terminum" [84]. Para la interpretación de este texto recuérdese que Sutton, según probamos en su lugar, identifica el "verbo" con la intelección formal.

El conocimiento formal es, pues, una cualidad y no una acción o pasión; pero implica esencialmente una relación de dependencia, como todo ser creado, a su causa eficiente. En este sentido no hay conocimiento sin producción; pero esta producción no es el conocimiento formal, sino el vial. Como admirablemente resume Herveo cuando dice que el conocimiento como "omnis forma creata respectu alicuius agentis a quo est effective dicit actionem transeuntem, licet respectus subiecti vel supositi habentis dicat operationem immanentem" (Quodl, II, q. 8).

6. *Vitalismo.*—Uno de los argumentos que con más brío han blandido los agustinianos contra la escuela aristotélica ha sido el antivitalismo que de sus principios y sistema se deduce. Se destruye la vitalidad de los actos inmanentes. Y si los actos cognoscitivos y volitivos no son vitales, ¿dónde estará la vida? La aplicación rígida del principio del movimiento que impera toda la Física aristotélica, socaba la espontaneidad del viviente y parece reducir la vida a un movimiento como el que

[83] Tomás de Sutton: *Quodl.* I, q. 17 (Beitrage, 29), p. 24.
[84] Ibid., p. 26.

podría tener lugar en la combustión de un leño. Y este ejemplo o comparación no lo inventamos nosotros, es del mismo Aristóteles, repetido por sus discípulos para ilustrar el movimiento cognoscitivo sensible y deducir de él el pasivismo cognoscitivo. Así como un leño—dicen—no entra en combustión espontáneamente, sino que recibe de fuera la forma ignea, de la misma manera las facultades cognoscitivas reciben la forma cognoscitiva, no de sí, sino de fuera [85].

No podían permanecer callados ante este ataque de sus adversarios, y Godofredo primero, y después Herveo, responden sucesivamente a la acometida de Olivi y más tarde de Escoto y Durando, los más terribles impugnadores del antivitalismo aristotélico.

Godofredo en sus *Quodlibetos* de los años 1289 y 1290, manteniéndose siempre dentro de un estricto pasivismo, responde que basta para salvar el automovimiento de la vida que el principio eficiente de la intelección o volición sea interno al viviente. Con toda propiedad se podrá decir que el viviente se mueve a sí mismo, puesto que por una facultad interna mueva a otra, el entendimiento agente al posible, la facultad intelectiva a la volitiva. Reconoce sin embargo, que de no admitir un "sensus agens", como parece lo más verosímil, sería difícil de explicar la vitalidad de las sensaciones.

"Est dicendum quod quandocumque fiant actiones animae vitales, quae sunt videre, audire, intelligere, concupiscere, velle et diligere, quae dicuntur operationes manentes in agente, et sic videtur quod respectu illarum idem sit activum et passivum; hoc est tenendum quod si homo agens eas vere et proprie habeat respectu earum rationem activi oportet in ipso ponere aliquod principium activum distinctum ab isto principio passivo, et non attribuere hoc eidem secundum idem. Et hoc quidem quantum ad intellectum et quantum ad voluntatem, mediante intellectu, potest hoc aliqualiter poni quia est intellectus agens et possibilis. Veruntamen si agens et possibilis radicantur in eadem essentia simplici, unum non agit per se in aliud, sed agens agit in phantasmata et phantasmata in virtute intellectus agentis in intellectum, ut est alibi declaratum."

"Et similiter ponetur aliquis sensus agens, sicut videtur innuere Commentator II de *Ani.* (ed. 1562, t. 2, fol. 124 v.-125 r.)" [86].

Herveo es por los años de 1308 y 1309 cuando se ve obligado a salir por el honor de la escuela ante las impugnaciones de Escoto y Durando. Intenta en primer lugar dar una explicación pasivista de la vitalidad de los actos. Los actos son vitales—dice—porque son accidentes de un ser vivo: "potest dici vitalis a principio passivo, quia sc. est actus ipsius vivi subiective" [87]. Fácilmente se ve que la respuesta circula viciosamente. Por eso a reglón seguido busca una razón activa que dé cuenta de la vitalidad de los actos y repite la solución de Godofredo, puesto que el principio activo de estos actos es interno al viviente. "Est etiam ipsius vivi active, cum ponatur intellectus agens ibi actionem habere; tertio, quia species ita est intranea ipsi viventi sicut actus ipse" [88].

---

[85] ARISTÓTELES: *De Anima*, II, c. 5, pp. 417 a 6.
[86] GODOFREDO: *Quodl.*, VIII, q. 2, p. 32.
[87] HERVEO: *Quodl.*, III, q. 8 (1929), pp. 71, 12.
[88] Ibid.

Herveo con mayor fundamento en su sistema que Godofredo podía salvar el vitalismo de los actos y señalar un principio activo de los mismos, la especie. La especie en su sistema—y en esto, como hemo dicho, sigue a Santo Tomás—es el principio formal de actividad de la facultad. Con esto ha dado un enfoque activo a su sistema. La facultad es activa, pero lo es como todo ser activo radicalmente; es decir, que el principio formal de actividad es una forma realmente distinta del ser activo. En el conocimiento esta virtualidad elicitiva del acto es la especie impresa, por la que la facultad activamente produce el acto. Con esto el vitalismo estaría salvado.

Pero como le arguyen Escoto y Durando, aunque es verdad que defiende una vitalidad y eficiencia cognoscitiva, que no pueden defender otros pasivistas; pero es una vitalidad totalmente accidental al ser vivo. Lo cual a fin de cuentas no es defender la vida. La facultad, en efecto, no es activa ni vital por sí misma, sino por razón de un accidente que le viene de fuera. La especie impresa no es más que un eslabón de la cadena pasiva que parte del objeto. Dice así Durando refutando la sentencia patrocinada por Natalis:

"Ridiculum est dicere, quod actus vite inquantum huiusmodi sit principaliter vel totaliter ab eo quod nichil est viventis, sed advenit ab extrinseco. Sed intelligere et totaliter cognoscere est actus vite; species autem nicil est ipsius viventis, sed advenit ab extrinseco. Ergo inconveniens est quod intelligere sit totaliter vel principalius a specie quam ab intellectu" [89].

Un fenómeno curioso de mimetismo—que ha llamado nuestra atención y cuyo estudio reservamos para mejor ocasión—es el que nos ofrece Enrique de Gante por los años precisamente en que P. J. Olivi urgía con más vehemencia contra los aristotélicos su argumento de la vitalidad.

En el Quodlibeto XI del año 1287 plantea en toda su crudeza el problema de la vitalidad, que ni antes ni después volvió a tocar. Dice así en la cuestión 5.ª: "Utrum agens operationes vitales cognotivas, quae sunt visio, auditio et universaliter sensatio ex parte sensus et intellectio ex parte intellecus, sit extra sensum et intellectum an intra." No se puede pedir más precisión en el planteamiento. Se oye en esa fórmula el acalorado discutir de los estudiantes y maestros de la Sorbona provocado por las magníficas lecciones del maestro franciscano. En estas cuestiones quodlibetales se recogían los problemas del ambiente.

Toda la larga exposición de esta disputa es no solamente por el continuo recurso a San Agustín, sino por todo el contenido doctrinal una profesión sin paliativos de agustinismo. Hay una doble especie, tanto en el sentido como en el entendimiento. Una impresa o previa al acto cuyo efecto formal es "inclinar", disponer a la facultad para que sea ella la que produzca—"eliciat"—su acto; y otra especie, el conocimiento formal producido activamente sólo por la facultad, concurriendo en el sentido

[89] DURANDO: *In II Sent.*, d. 3, q. 5 (Koch, Monasterii, 1929), pp. 10, 21-27.

el órgano como instrumento. De esta manera, siendo la facultad la productora de su acto se explica su vitalidad y la de sus actos: "Actio vitalis non procedit nisi a vivente... ut a proximo eliciente ipsam" [90].

Este raro fenómeno no sabemos explicarlo de otra manera sino por la presión del ambiente. No es esta la sentencia definitiva del gandevense. En sus Quodlibetos últimos, v. gr., XIII, q. 8, y XIV, q. 6, clarísimamente vuelve a repetir sus antiguas conclusiones pasivistas.

Una consecuencia práctica creo que se podría sacar del caso de Enrique de Gante, que el vitalismo tiene mejor defensa y garantía en la sentencia activista y en concreto agustiniana, que en la pasivista. Cuando Enrique de Gante por primera y única vez se plantea el problema de la vida, olvidando sus compromisos pasados y únicamente mientras tiene que responder a este problema y para poder responder adecuadamente a él, a lo que parece se entrega de manos al agustinismo.

§ 3.º Escolásticos independientes.

Los autores de este tercer grupo, que nada tienen de averroístas, los hemos clasificado mas bien, según dijimos, de i n d e p e n d i e n t e s, bien por seguir el común decir de los historiadores, bien por no ser fácil encuadrarlos en ninguna de las dos escuelas predominantes, dada la actitud generalmente hostil de los mismos a los grandes maestros que las presiden. Sin embargo, no pudieron, como era natural, sustraerse al influjo doctrinal del ambiente. Según este mayor o menor influjo y las orientaciones fundamentales de su pensamiento—personalísimo en alguno de ellos, como en Durando—se podrían distribuir por las dos escuelas anteriores de la siguiente manera: Durando, Auréolo y Baconthrop son marcadamente activistas y agustinianos. Janduno, como "princeps averroistarum", de muy subido aristotelismo.

1. *El conocimiento-relación de Durando.*—Durando, en su comentario primero al libro II *Sententiarum,* ataca lo mismo la sentencia activista de Escoto que la pasivista de Godofredo. Ni una ni otra explican el vitalismo [91]. La de Godofredo no puede librarse de la acusación de

[90] Enrique de Gante: *Quodl.,* XI, q. 5.

[91] Ratio principalis est, quia quandocumque aliquis actus principiatur a duobus, quorum unum est materiale et reliquum formale, verius principiatur a formali quam a materiali, ut patet in exemplo de aqua calefacta. Sed secundum hanc opinionem (Scoti) intelligere nostrum principiatur ab intellectu informato specie, ita tamen quod species est forma et actus intellectus, per quam factus in actu potest elicere actum intelligendi. Ergo verius causatur nostrum intelligere a specie quam ab intellectu, immo plus, quia licet totum compositum ex intellectu et specie sit illud, quod agit vel elicit actum intelligendi, sola tamen species est principium quo, et nullo modo intellectus, sicut solus calor aque est principium qua aqua calida calefacit licet totum compositum ex aqua et calore sit quod calefacit.

Istud autem est inconveniens propter multa. Primo, quia ridiculum est dicere quod actus vite inquantum huiusmodi sit principaliter vel totaliter ab eo quod nichil est viventis. sed advenit ab extrinseco... Sed intelligere et totaliter cognoscere est actus vite; species autem nichil est ipsius viventis, sed advenit ab extrinseco. Ergo inconveniens est quod intelligere sit totaliter vel principalius a specie quam ab intellectu. Durando: *In II Sent.,* d. 3, q. 5 (1929), pp. 10, 4-27.

materialismo lanzada por los agustinistas, puesto que el "agens est nobilius patiente" y, por consiguiente, el alma es de una perfección inferior a la del mundo corpóreo [92]. Tales son, en el fondo, las razones de mayor peso que le mueven a idear la nueva teoría del conocimiento-relación, que evita los inconvenientes, tanto de una escuela como de la otra. Esta teoría la funda en la concepción del acto primero y del acto segundo como formas relativas.

En esta teoría de Durando el objeto no es causa ni influye eficientemente en el conocimiento. Con lo cual no hay peligro de materialismo. Es sólo condición "sine qua non", pues su presencia se requiere esencialmente como término de la relación cognoscitiva [93].

No es necesario, por consiguiente, ni acudir a la teoría de la abstracción ni a la de la simpatía para resolver los problemas del influjo causal de los objetos en las facultades. Basta la doctrina metafísica de la relación aplicada al conocimiento. El único eficiente del acto cognoscitivo como entidad real es el generante [94].

2. *Intencionalidad y vitalidad en Auréolo.*—Auréolo tiene el gran mérito de haber insistido y dado singular relieve al valor consciente, aparencial o luminoso del conocimiento separando perfectamente el orden intencional del ontológico. Tal es el conocimiento actual en su más pura esencia. No es ni acción ni pasión, que son términos de cuño ontológico. El conocimiento es luz, que es intencionalidad, donde no tienen sentido el hacer o padecer reales. Sin embargo, es activista, pues el paso del acto primero al acto segundo del conocimiento se hace por una acción intencional que brota de la facultad.

En la explicación de esta acción intencional nos recuerda a Olivi. Dice que no es otra cosa que la dirección del "aspectus" de la mente, del "acies cogitantis" al objeto.

Insiste en la actividad de la facultad contra Herveo y Santo Tomás. No basta la acción de la especie como único principio formal de eficiencia cognoscitiva. Y la razón es precisamente la vitalidad del conocimiento. Recordemos algunos textos:

"Intellectio et universaliter comprehensio alicuius non est aliud quam habitio rei per modum sibi apparentis."

"Actio intentionalis quae provenit ab intellectu specie informato... Concurrit in-

---

92 Quinto, quia sicut prius dicebatur, inconveniens valde videtur quod actus vitalis, ut est sentire et intelligere, sit in nobis effective a non vivente propter duo... DURANDO: Ibid., p. 17, 18-28.

93 Per quid ergo reducitur de potentia intelligendi ad actum? Dicendum, ut tactum est, quod per illud quod dat intellectum per se, quia dans intellectum, quantum est de se, dat intelligere, quia habere intellectum est intelligere presens obiectum; obiectum autem presentatum vel presentans obiectum est causa sine qua non pro eo quod intelligere non est perfectio mere absoluta, sed in comparatione ad alterum... Et idem est de actu sentiendi... nec est aliud sentire, nisi sensibile presens non latere sensum, qui secundum se est quoddam cognoscere. DURANDO: *In II Sent.*, d. 3, 2, 5; páginas 24, 24-32, 25.

94 Dicendum est ergo quod tales actus sunt in nobis per a dante sensum et intellectum quod est creans vel generans; ab obiecto autem sicut a causa sine qua non. DURANDO: Ibid., pp. 18, 27-30.

tellectus et species ad intentionalem formationem obiecti in esse apparentis... ex quibus patet quod res in esse apparenti et formato posita habet modum intentionalem ex natura ipsius animae.

Cun apparere sit quoddam esse vitale, nulla res potest capere tale esse nisi concurrente virtute vitali, Unde necesse est quod intellectus informatus rei similitudine sit unum sufficiens principium et una causa totalis apparientiae obiectivae" [95].

3. *Activismo exagerado de Baconthorp.*—Es curioso observar el furor vitalista en los autores de tendencia agustiniana a partir de Escoto. Un nuevo ejemplo lo tenemos en este autor carmelitano. Se opone al pasivismo por antivitalista.

No se contenta con el activismo parcial de Enrique de Gante, reducido a la producción del verbo. Ni siquiera con el activismo integral de Escoto. El objeto no interviene en la producción del acto cognoscitivo, como dice este último. La causa total y única del conocimiento es la facultad. El objeto sólo es excitante.

Hasta aquí coincidiría con los antiguos agustinianos; pero después solemnemente afirma que el conocer es un "agere": "Teneo quod intelligere non est pure pati, sed agere; et non solum in intellectione complexa, sed simplici; et sic est agere, et quod obiectum nihil agit ad actum intelligendi" [96].

Los agustinianos, aunque activistas, distinguen siempre entre el conocimiento formal, que es cualidad recibida, y el conocimiento vial, que es eficiencia, "pure agere". Baconthorp parece exagerar; al menos en la manera de hablar no guarda la exactitud de sus maestros.

Con Baconthorp se inicia ese activismo exagerado, que culmina en Capreolo y es fomentado durante los dos siglos de dominación nominalista [97].

4. *El pasivismo perfecto de Janduno.*—No sé en qué se apoyará la tacha de averroísta con que ha pasado a la historia. Su teoría del conocimiento no puede ser más aristotélica. Si en algo exagera es en ajustarse plenamente, con más lógica que otros, a las consecuencias del principio fundamental del movimiento aplicado al conocimiento. De esta escrupulosidad pasivista proviene la doctrina más característica suya en gnosología, la afirmación de un "sensus agens", de la misma manera que hay un "intellectus agens". Lo defiende con ardor en sus libros de *Anima* y más tarde le dedica un tratado aparte. En buena ley pasivista, idéntica razón existe para afirmar un sentido agente como un entendimiento agente. Pero tanto este "sensus agens" como el "intellectus agens" *no son principios extraanímicos,* en donde se podría fundar la acusación de averroísmo, sino que son facultades internas e individuales, tan individuales, que pone un "sensus agens" para cada sentido [98].

---

[95] AURÉOLO: *In I Sent.*, d. 35, a. 1 (Romae, 1596), pp. 752 y 757.
[96] JUAN BACONTHORP: *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 4 (Cremona, 1618), n. 82.
[97] CAPREOLO, edc. Pegués, II, 348.
[98] Conclusio: Necesse est animae inesse virtutem pure activam sensationis, id est sensum agentem, qui secundum sensuum plurificationem multiplicetur, qui agit per se ipsam sensationem; in eodem organo existens cum sensu passivo, cuius actio spiritualis

Es curioso que la especie impresa, previa y distinta, del acto cognoscitivo, que pone tanto en el entendimiento como en el sentido, no es disposición activa de la facultad, como ocurre, por ejemplo, en la sentencia de Herveo; sino disposición pasiva y material, que dispone a la facultad para recibir el acto mediante ella [99]. Sin embargo, esta sentencia ya la tuvo en consideración Godofredo cuando refutaba la existencia de toda especie previa en cualquier hipótesis posible.

(*Continuará.*)

BALTASAR PEREZ ARGOS, S. J.

Chamartín (Madrid).

---

et non corporalis est; huius oppositum demonstrari nequit." IANDUNO: *In II De Anima*, q. 16 (Venetiis, 1571), col. 135.

[99] IANDUNO: *In III De Anima*, q. 17, col. 324.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

El libro "LA ANALOGIA DEL SER Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN SUAREZ" del Padre JOSE HELLIN, S. I. [1]

Hemos acabado la lectura pausada de este libro, y a lo largo de ella hemos ido sembrando en sus páginas una multitud de registros con notas, observaciones y comentarios. El resultado visible de esta solicitud es que el volumen aparezca ahora coronado con una copiosa cresteria de papelitos blancos moteados con signos y frases breves. Esta escarapela es fiel indicio de que la obra no es una de tantas; no es para leida de corrido y de una sola vez. Hay que leerla meditándola. Y el que sea filósofo, verdadero, sincero y sereno filósofo, precisará revisar una y otra vez muchas de sus páginas.

La obra en el ambiente.

La factura general de la obra sugiere al espíritu, antes de que éste se decida a enfrascarse en la tarea de ponderar, criticar y tomar posiciones respecto de las cuestiones y asertos particulares, una consideración extensa con vistas al actual panorama filosófico que nos rodea.

Es esta una obra de pura y delicada (delgada, dirían nuestros clásicos) metafísica, escrita en lengua vulgar, en un estilo transparente, preclaro, y en la que se expone la auténtica doctrina de Suárez sobre los problemas extremos, fundamental el uno (la analogía del ser), cimero el otro (el conocimiento de Dios), de todo sistema metafísico completo.

De estas cualidades unas nos hacen pensar en la actividad filosófica extraescolástica actual, principalmente la desarrollada por los españoles; otras llevan nuestra reflexión a los expositores escolásticos nacionales y extranjeros.

Son las primeras el contenido tan hondamente metafísico de la obra y el haber sido ésta escrita en lenguaje vulgar y tan diáfano. Las otras

---

1 Madrid, Editora Nacional, 1947. 21 × 15 cms.; 456 pp.

consisten en que la obra es la exposición auténtica de la doctrina de uno de los pensadores—español, jesuíta; jesuíta, español—más apasionadamente discutido,

Obra muy metafísica y muy clara. ¿Cómo no pensar en nuestros filósofos, los jóvenes no eclesiásticos, que piensan y escriben filosofía? A nuestras manos llegan tratados, libros de texto, monografías, ensayos. Unos de cuestiones ontológicas, otros de disciplinas filosóficas particulares, de Psicología, de Derecho. Y en ellos se revelan inteligencias magníficamente dotadas para la especulación metafísica; pero faltas de una adecuada formación, de claridad de conceptos, de seguridad de raciocinio.

Salvo raras excepciones, por fortuna cada día menos excepcionales, en todos aparecen las señales de los dos estadios progenitores del actual "estilo filosófico": el krausismo y el ensayismo.

Por lo que hace a lo metafísico, el krausismo español quiso, ciertamente, abordar los más abstractos y especulativos problemas, ya de la Ontología, ya de las disciplinas filosóficas derivadas. Tómese cualquier libro de aquellos un tanto ingenuos varones y se verá a éstos sumergirse animados en las más enrevesadas elucubraciones sobre el ser y el conocer, el *yo* y el *no-yo*. A pesar de eso, y sin darse ellos cuenta (pues en esto consistía su ingenuidad) ponían lo metafísico más que en los temas en la "prosa", en su terrible prosa. Sus razonamientos, sus frases y fórmulas son sinuosidades penosas, pedregrosas, dificultosas; sus construcciones son volutas laberínticas, columnas hiperrretorcidas, donde apenas se descubre una recta serena o una curva gradual.

El ensayismo, por el contrario, ha renunciado a la metafísica. De hecho, y en ocasiones, por declaraciones explícitas. De hecho, puesto que los asuntos que ha tratado son los temas periféricos de la filosofía: la historia, las culturas, el amor, las sugerencias brotadas en la lectura de un libro, las impresiones de un raudo viajar por los países y por las cosas.

No es frecuente sorprender a un ensayista, caminando a través de sus páginas, con paso animado y valiente, como los krausistas, para carearse con las profundas cuestiones del conocer y del ser, del *yo* y del *no-yo*. Tal cual vez hacen una escapada a ellas, como a una barraca de feria, según expresión de uno de ellos; se asoman por una ventanilla o por un roto de la arpillera y se vuelven pronto a sus temas plazueleros de la historia y del amor y del raudo viajar.

Por declaraciones explícitas, porque, además, los ensayistas reiteradas veces han expresado su renunciamiento a la metafísica. No quieren demostrar, no quieren sistematizar, no quieren conquistar la verdad ni llegar al fondo de los problemas; no quieren ser coherentes. A veces han hecho profesión terminante de incoherencia. Y la abdicación de todo esto es la abdicación irremediable de la metafísica. El ensayismo podría llamarse, desde el punto de vista de su estructura, *ocurrentismo*. Está intrínsecamente constituído por ocurrencias. El lector que tenga un sentido crítico medianamente fino, observará que muchas de las aserciones de los ensayistas son ocurrencias disparadas súbitamente como en una especie de reacción fisiológica o mecánica ante las cosas o ante los temas.

Pues bien: la sangre de esas dos generaciones pigmenta visiblemente la piel de los escritos filosóficos que salen a luz en nuestros días. Es verdad que nuestros pensadores contemporáneos se han distanciado ideológicamente de los viejos, y, arrastrados por la corriente que hoy circula por todo el mundo, se acercan con cierta avidez a la filosofía perenne y expresan su veneración y su adhesión a la escolástica (entre nosotros bajo influjos ultranacionales). Pero en sus maneras se echa de ver todavía el aire de los abuelos. Lo que sucede es que aquí las leyes mendelianas de la herencia han dado el fruto combinado del renunciamiento a la solidez metafísica, como el ensayismo, y el renunciamiento a la diafanidad en la exposición y argumentación, como el krausismo. Ocurrentismo y oscuridad se fusionan, malogrando la fecundidad

y deformando la silueta de grandes talentos, que, a pesar de todo, asoman en tantos escritos como llegan a nuestras manos.

En este sentido el libro del P. Hellín puede ser un libro magistral. Ojalá efectivamente lo sea. Ojalá sirva para que el talento meridional, profundo y claro de nuestros jóvenes compatriotas, se decida a estudiar a fondo las cuestiones de fondo y a exponer con trasparencia mediterránea la doctrina de la verdad.

Acaso al libro del P. Hellín pueda tachársele por su poquito de redundancia, de reptición de conceptos, de prolongación de las pruebas. Es verdad. Nada perdería el vigor de la demostración, ni se menoscabaría la claridad de la exposición, con la amputación de algunos párrafos, con unos cuantos retoques en otros. También hubiera sido fácil la sustitución de latinismos, como el tan frecuentemente usado de "habitud", por palabras castellanas. Pero todas estas cosas son ciertamente *peccata minuta*.

La otra cualidad de la obra del P. Hellín es la de ser una exposición auténtica de la doctrina de Suárez sobre la analogía del ente y el conocimiento de Dios. Recalquemos lo de exposición auténtica. Ya hemos dicho que esto nos hace pensar en los escolásticos. Porque en las obras, habladas o escritas, de los impugnadores de Suárez se oyen y leen con harta frecuencia maravillas, cuando llegan al punto de exponer, para refutarlo, el pensamiento del gran filósofo y teólogo granadino. El "estilo" que frecuentemente se ha usado y usa para refutarle constituye un caso anormal en la historia de las controversias filosóficas. Es hacedero impugnar a Kant, a Hegel o a Stuart Mill friamente, con la misma frialdad con que ellos exponen su teoría de las categorías a priori, su evolución trifásica o sus leyes de la inducción; es cosa fácil rechazar de plano todo el sistema de Leibniz dando muestras de simpatía y admiración hacia el autor de la *Monadología*. Lo que no debe estar al alcance de todos es sentirse adversario de Suárez—jesuíta, español—y no sentirse por lo mismo arrebatado por accesos de ira. Esta lleva unas veces a rodearlo de un silencio estudiado; otras a presentar sus opiniones como despreciables; otras a falseárselas [1].

Y las trascendentales cuestiones de la analogía del ser y de la demostrabilidad de la existencia de Dios y las perfecciones divinas han sido unas de esas en las que más frecuentemente se ha deformado el pensamiento de Suárez.

También en este respecto el P. Hellín podía hacer y ha hecho un libro ejemplar. Tiene todo lo que es menester para exponer con seguridad y fidelidad el sistema de Suárez y para confrontarlo, sin faltar a la justicia ni a la verdad, con los de los otros grandes escolásticos. Posee en primer lugar un conocimiento vasto y orgánico de la Filosofía y la Teología Escolásticas. No se puede decir solamente que está familiarizado con sus autores, sus grandes obras, sus teorías; hay que decir

[1] No faltan, como es natural, excepciones de los que, apartándose de las opiniones de Suárez, le tratan como se ha de tratar a uno de los más eminentes pensadores. Como muestra citaremos, entre los historiadores de la escolástica, a Grabmann, y entre los tratadistas contemporáneos, a Raeymaeker.

que, desde hace muchos años, vive dentro de la escolástica. Las obras de Santo Tomás, de Escoto, de Cayetano, de Fr. Juan de Santo Tomás, de Suárez, de Vázquez y de Molina, lo mismo que las de los más renombrados escolásticos del siglo pasado y del presente, le son conocidas, hasta el punto que no sólo las teorías de cada escuela y de cada uno de estos grandes autores, sino la problemática de los puntos coherentes y los puntos inconexos, las cuestiones patentes y las ambiguas y oscuras, las líneas de coincidencia y las de discrepancia, las derivaciones y los influjos le son manifiestos como a muy pocos cultivadores de la filosofía perenne y de la teología católica. Bien patente ha quedado este dominio en sus actuaciones en las Semanas Teológicas, que tanto están contribuyendo a la revelación de valores escondidos en los claustros conventuales o en los seminarios eclesiásticos.

Por otra parte, tiene el P. Hellín espíritu suficientemente católico para sentir hacia toda la escolástica en general, y hacia todas y cada una de sus grandes y gloriosas manifestaciones, la veneración. la admiración y el cariño debidos a esta colosal gloria tomada en su conjunto y a los esfuerzos estupendos de cada sistema y de cada maestro en la investigación de la verdad. Y considera que acotar con criterio exclusivista el aprecio y la gratitud, restringiéndolo a uno o dos autores o a una sola escuela, es negar al catolicismo y a la Iglesia una de sus mayores glorias, que consiste en la variedad y fecundidad dentro de los límites de lo cierto y de lo dogmático.

Esta condición, tan necesaria en un crítico filosófico, hace especialmente apto para la tarea de confrontación de teorías y sistemas, sin incurrir en estridencias o desatenciones.

La doctrina.

Hállase el contenido de la obra distribuído en una introducción y cinco partes, dos de ellas, la primera y la segunda, dedicadas a la exposición de la doctrina general de los términos comunes, principalmente los unívocos (primera parte) y los análogos (segunda parte), y las tres últimas a la exposición de los aspectos metafísico, psicológico y criteriológico de la analogía.

Ya es notable la introducción por la gran claridad que proporciona a la cuestión de la conexión que hay entre los errores en el problema de la analogía y los errores en la metafísica en general. Uno de esos tópicos que con frecuencia circulan de boca en boca y de manual en manual, sin que la mayor parte de las veces se dé una explicación suficientemente clara sobre ellos, es el de que los errores en la analogía llevan a los demás errores en materias filosóficas y teológicas. El P. Hellín comienza su libro poniendo las cosas en su punto con gran destreza. Es verdad que unos y otros errores tienen gran relación entre sí; pero histórica y psicológicamente no son los errores en la analogía los que han producido los errores en metafísica general y teología, sino al revés. El problema de la analogía es un problema de especialistas; de

metafísicos escolásticos y poco más. Y raro es el caso en que las grandes aberraciones filosóficas y teológicas hayan empezado por esta cuestión. Por el contrario, los grandes pensadores o los pequeños filosofantes que han errado han empezado por concebir de una manera falsa y monstruosa la naturaleza del mundo, del hombre, de Dios, y las relaciones entre los seres. Y de ahí, por los diversos caminos de la falsa idea del infinito, por el inmovilismo o el pseudomovilismo, el existencialismo, el panmonismo de Parménides, el positivismo, el relativismo, el materialismo o el agnosticismo, llegan a la concepción panteísta del universo, puesta la cual, cuando tratan la cuestión de la naturaleza, concepto y representación del ser, han de incurrir forzosamente en los errores contra la analogía del ser. Tal es la certera explicación del padre Hellín.

Tampoco es, según él, eficaz prácticamente la doctrina verdadera de la analogía del ser para lograr la rectificación y abjuración de los errores metafísicos en general. La razón es semejante a la del caso anterior. El que haya abrazado una concepción total metafísica errónea, como el panteísmo, el materialismo, el agnosticismo, el idealismo o cualquiera otra, no es fácil que renuncie a ella si se le demuestra la analogía del ser: la aceptación de esta demostración supone la previa renuncia a la concepción cosmo-teológica anteriormente abrazada, pues mientras no admita la multiplicidad y variedad de seres no se puede dar un paso. Para un acérrimo panteísta la analogía del ser será bien poca cosa para que pueda esperarse que él, por esta doctrina, rechace su panteísmo.

Y, sin embargo, la analogía del ser es una verdad fundamental de la metafísica verdadera. De ahí la importancia de fijar con exactitud qué se sea término análogo, cómo se verifica en los seres, que relaciones tiene con los demás problemas de la predicación, representación y contracción de los conceptos comunes. El P. Hellín acaba su introducción con una aserción históricamente innegable: uno de los que más han contribuído a esclarecer el problema de la analogía del ser ha sido el P. Suárez. A probar esta aserción se enderezan las cinco extensas partes del libro.

Tarea preliminar es fijar con toda precisión el concepto de analogía en general y sus diversas especies. Ya aquí aparece la perfección eminente de las definiciones y explicaciones de Suárez, frente a las de otros escolásticos contemporáneos o posteriores, en los que no se ve la peculiaridad de este concepto común aplicable a seres que son diversos precisamente por la misma razón común a todos ellos. Después de una referencia a las acepciones impropias del vocablo "analogía", se expone la división de la analogía y las propiedades de cada una de sus clases a base de las explicaciones de Suárez, profundas y completas, que dejan iluminado todo el problema. Y quedan así acabadas las dos primeras partes, preliminares de la obra.

Son la tercera, cuarta y quinta las que contienen la exposición, desarrollo, demostración y defensa del pensamiento de Suárez sobre el problema concreto de la analogía del ser y del conocimiento discursivo de Dios y de las perfecciones divinas.

En la parte tercera, que es la más extensa y fundamental, se desarrolla el aspecto metafísico de la analogía. Teniendo en cuenta la estrecha relación que tienen la teoría de la analogía y sus especies con la de la unidad y la precisión de los conceptos comunes, así como con las cuestiones de la trascendencia y las de los modos

de contracción de dichos conceptos a los seres particulares, era obligado tratar suficientemente todos estos puntos.

Así lo hace el P. Hellín. Cumplíale a él, como expositor de la auténtica doctrina del P. Suárez, llenar varios cometidos principales, es a saber: explicar con exactitud y defender la teoría del Eximio sobre la unidad y abstracción del concepto de ser; refutar consiguientemente la opinión de los que afirman que el concepto de ser no es uno ni abstracto; desmentir la afirmación de los que acusan a Suárez de no admitir la analogía del ser, refutar la teoría que sostiene que la analogía del ser es una analogía de proporcionalidad y demostrar que la analogía del ser es una analogía de atribución intrínseca por verificación esencial en todos los seres singulares y por ordenación de los analogados secundarios al analogado principal.

La especial unidad y la precisión imperfecta del concepto de ser aparece meridianamente explicada.

La unidad del concepto formal y el objetivo del ser, la precisión imperfecta del mismo respecto de los seres particulares, el modo cómo éstos con sus singularidades están representados en el concepto común de ser indeterminadamente, es decir, en cuanto que todos ellos y todo lo que hay en ellos es ser, está explicado además de en el artículo 4.º de la parte segunda, en los párrafos 4, 5 y 6 del artículo 3.º de la parte tercera. La demostración nos parece sencillamente irrebatible. Si el concepto de ser no es uno y abstraído de las singularidades en cuanto tales, ni puede ser simple, como afirman todos los escolásticos, ni indeterminado, como también todos afirman, ni se puede predicar plenamente de todos los inferiores, pues esto sería predicar de cada cosa todas las demás, aun las distintas y las opuestas. ni puede ser objeto de una sola ciencia, la Metafísica general u Ontología, ni se puede evitar la contradicción de hacer del término "ser" un término equívoco en vez de análogo, puesto que representaría cosas enteramente dispares en cuanto tales. La recapitulación de argumentos que se hace en el número 4 de la página 182 a 183 no parece tenga respuesta posible verdaderamente válida, y explica cómo aun los adversarios de la opinión que se defiende se ven en la necesidad de admitir algún modo de unidad y abstracción de concepto del ser (pp. 184 a 187). Y es que un concepto universal que represente a los respectivos inferiores o singulares, no sólo en la razón común, sino según las singularidades de cada uno consideradas como tales singularidades, es un concepto lógicamente imposible por contradictorio y psicológicamente también por mentalmente irrealizable.

Que Suárez defienda la analogía del ser parece que no debería necesitar demostración. Están patentes las *disputationes* 28 y 32, donde trata de la división del ser en infinito y finito y en sustancia y accidente, respectivamente, y en las que afirma explícitamente que el ser es análogo y se realiza análogamente en sus inferiores. Está además toda su doctrina difundida por su ingente obra acerca del modo diverso de darse las perfecciones representables y expresables por conceptos y nombres comunes en Dios y en las criaturas. Es este uno de los puntos sobre el cual se han hecho a Suárez acusaciones más arbitrarias, peregrinas e infundadas.

Lo que sucede es que entre las especies de analogía, Suárez no ad-

mite para el concepto y la verificación del ser la especie que admite tal o cual escuela, y en cambio defiende la que esa escuela rechaza. Y en la controversia antisuareciana algunos de los impugnadores han encontrado más cómodo acusar a Suárez de que no admitía la analogía del ser que estudiar detenidamente su doctrina.

Admite Suárez para el ser la analogía de atribución intrínseca; rechaza la analogía de proporcionalidad. Es acaso este uno de los pasos más geniales del pensador granadino en la solución de un problema sumamente intrincado y sutil. El P. Hellín desarrolla con su habitual seguridad y clarividencia la doctrina del Doctor Eximio. Trata primero de la analogía de proporcionalidad y después la de atribución intrínseca: de aquélla, para rechazarla; de ésta, para defenderla.

No se puede admitir la analogía de proporcionalidad porque proporcionalidad es igualdad o semejanza de dos relaciones. Ahora bien; tratándose de Dios y de las criaturas no puede darse esa semejanza de relaciones por varias razones, y principalmente porque en Dios, respecto de su ser, no se da distinción ni real ni de razón entre dos términos, distinción que es necesaria para que se pueda engendrar la relación que, comparada con la relación de la criatura y su ser, dé fundamento para establecer una proporción. Además, aunque fuera posible concebir en Dios esa relación, no sería posible establecer proporcionalidad entre esa relación en Dios y la relación de la criatura y su ser, pues por todos los lados por los que se mire a una y otra son desemejantes. Y lo que se dice de Dios y de la criatura se puede decir de la sustancia y el accidente y de los predicamentos entre sí.

En cambio es menester reconocer que la analogía del ser es analogía de atribución, puesto que se da entre analogados, de los cuales los secundarios se ordenan al principal, que es lo que, según la terminología escolástica, constituye la atribución. Así la criatura se ordena al Criador y los nueve predicamentos accidentales se ordenan a la sustancia.

Esta analogía es además intrínseca, ya que la forma expresada por el nombre común de ser se da intrínsecamente en todos los inferiores, puesto que el ser trasciende esencial y adecuadamente a todos los seres particulares, o sea que todas las cosas son seres, y todo lo que en ellas hay es esencialmente ser.

O sea, que los analogados secundarios (creatura, accidentes) se ordenan intrínsecamente a los analogados principales (Dios, sustancia), y que aunque sean analogados secundarios, son también intrínseca y esencialmente seres. De donde el P. Hellín deduce, según esta doctrina de Suárez, que es posible la analogía de atribución por verificación intrínseca de la forma en todos los analogados, y que esta es la analogía que se da en el ser.

Expuesta la doctrina de Suárez según su aspecto metafísico, se hace cargo el P. Hellín de la doctrina de Escoto, doctrina que por un buen número de escolásticos se suele exponer muy a la ligera, sin haberla estudiado con la atención y el detenimiento debidos y sin haber ponderado suficientemente sus argumentos. Suárez había meditado con toda seriedad y lealtad la doctrina del Doctor Sutil, y, colocándose en las

diversas interpretaciones de la misma reinantes en su tiempo, y recogiendo las razones que en pro o en contra de la teoría escotista del ente se alegaban, corrige la opinión de Escoto (o atribuída a Escoto) de la perfecta unidad y precisión del ser, consecuencia del modo escotista de entender la trascendencia, y demuestra que el concepto común de ser no prescinde absolutamente de los inferiores, sino que los representa de un modo indeterminado, según la razón común de ser en que todos convienen.

Dentro de la misma tercera parte el expositor se enfrenta con las impugnaciones que llama "sistemáticas" a la teoría suareciana del ente. Brilla en esta parte de la obra el vigor de la argumentación junto a la vasta erudición de la literatura sobre el problema. Le son conocidos los libros, las monografías y los artículos publicados en los últimos años sobre el tema.

En la cuestión de la distinción entre la esencia y la existencia, además de los argumentos de los que sólo admiten la distinción de razón con fundamento en las cosas, utiliza diestramente los que le proporcionan los defensores de la opinión contraria cuando tratan de resolver la cuestión sobre la procedencia de la actualidad de la esencia. Se hace cargo del argumento preferido por los distincionistas contemporáneos, sacado de su teoría sobre la limitación del acto. Con Suárez por guía enjuicia esta teoría, que no le parece admisible por un cúmulo de razones, y entre ellas por la que es más utilizada hoy día por los filósofos no escolásticos, que, por causa de esta tesis, acusan a la escolástica en general de ultrarrealismo: porque la opinión que afirma que si el acto (color, calor, amor, justicia...) no se recibe en una potencia subjetiva como en un recipiente será un acto infinito, es una opinión que se resiente gravemente de realismo exagerado dando realidad física a los conceptos universales y abstractos y confundiendo la infinidad conceptual ("lo bueno", "lo santo", "la justicia", "lo azul") con una infinidad real.

En la parte cuarta, que como hemos dicho trata del aspecto psicológico de la analogía, se expone la mente de Suárez acerca de cuándo y cómo formamos los conceptos análogos, cómo y cuándo los usamos, los comparamos y los enlazamos con otros, con lo que se demuestra su realismo moderado en la teoría del conocimiento del singular y del universal.

En la parte quinta se pone de manifiesto la fecundidad trascendental de la analogía del ser para el conocimiento de Dios, de las perfecciones divinas, de los seres naturales ultraexperimentales y de los misterios de la fe.

Un epílogo de doce páginas resume con gran nitidez el contenido de la obra.

Acotaciones.

1.—El P. Hellín incluye en la definición de la analogía en general la nota de que los analogados tengan entre sí algún orden de prioridad y posterioridad, de modo que por uno u otro aspecto haya entre ellos

orden de subordinación de unos a otros. No vemos que dicha nota sea esencial para la analogía tomada en su máxima generalidad, ni la encontramos, como tal nota esencial y universal de la analogía, afirmada por la mayor parte de los escolásticos. La definición tradicional de la analogía afirmada unánimemente exige que la razón común representada por el concepto común análogo sea una razón que se verifica en los inferiores de un modo semejante y desemejante a la vez "per se partim eadem partim diversa". Ni creemos que se pueda alegar el pensamiento de Suárez como definitivo para exigir esa nota. Suárez habla de la analogía del ser en cuanto éste se verifica en Dios y en la criatura, en la sustancia y el accidente. En las relaciones de estos seres se da ciertamente ordenación y subordinación, prioridad y posterioridad. Pero esto no quiere decir que este elemento haya de extenderse a toda analogía. Análogos son entre sí los nueve predicamentos accidentales en la razón de predicamentos, y no se da en ellos orden de prioridad y posterioridad, al menos entre muchos de ellos (si es que apurando la cuestión se quiere tomar la cantidad como accidente básico de los otros accidentes sensibles). Ni se diga que todos ellos se ordenan al predicamento de la sustancia, pues no tratamos del ente, ni aun del predicamento en cuanto se verifica en la sustancia y en los accidentes, sino que solamente del predicamento accidental, que conviene de un modo análogo a los nueve.

Es verdad que tiene Suárez otras afirmaciones en que explícitamente pone como elemento constitutivo de la analogía la prioridad y posterioridad entre los analogados, y que hablando expresamente de los predicamentos en la sección 2 de la disputación 32, y de otros conceptos en la disputación 39, afirma que dichos predicamentos y conceptos no son análogos precisamente porque entre ellos no se da esa prioridad y posterioridad. Pero estas aserciones que hace en el curso de la controversia y movido de la dificultad que se da en la definición corriente de univocidad, de que más adelante nos ocuparemos, no nos mueven a modificar la definición que hemos dado de analogía es a saber: una razón común que por sí misma se da de modo semejante y desemejante en los inferiores.

2.—En cuanto a la sentencia de Cayetano y de Fr. Juan de Santo Tomás acerca de la unidad y la precisión del ente, los textos que se alegan en las páginas 153 a 158 expresan la opinión de que el concepto común del ser no es uno ni prescindido. Sin embargo, no creemos se pueda afirmar con certeza, como quiere el P. Hellín, que la opinión de los dos insignes tomistas sea tan exacta y perfectamente delimitada como la que hoy defienden los que tal opinan. Por lo que se refiere a Cayetano, creemos que el sentido y naturaleza de los términos "concepto objetivo", "concepto formal", "abstracción total, parcial, perfecta, imperfecta, formal, exclusiva..." no había llegado al grado de depuración y precisión a que llegaron en el siglo XVII y en los dos últimos siglos. Como el mismo P. Hellín reconoce (pp. 183-184) en el mismo comentario *De ente et essentia* (y, añadimos nosotros, en el opúsculo

De nominum analogia) hay afirmaciones del todo semejantes a las de los que afirman que el concepto de ente es uno, abstracto y prescindido con precisión no mutua. Quedaba, pues, sobre este punto oscura la mente de Cayetano, y la prueba de ello la tenemos en la misma carta del Ferrariense a Cayetano en la que aquél le pedía aclaraciones, pues le parecían contradictorias sus afirmaciones sobre este asunto. Y es que tanto desde el punto de vista psicológico, como desde el punto de vista lógico y dialéctico, no podía menos de tropezar la mente del ilustre pensador Cayetano con que un concepto común y trascendente tenía que tener unidad y abstracción. De ahí sus expresiones vacilantes. Le quedaba por perfilar en todos sus matices qué clases de unidad y abstracción serían las propias de un concepto tan peculiar como el del ser.

Algo parecido podemos decir de Fr. Juan de Santo Tomás. En su tiempo ya estaban más pulimentados los conceptos que entraban en juego en la cuestión. Por eso encontramos aserciones que se acercan más claramente a la teoría de la unidad y la precisión. Es el propio Fr. Juan el que alega la unidad y realidad de la ciencia que trata del ente para demostrar que el concepto de éste es uno y prescindido de los inferiores. La misma necesidad es la que ha llevado a Garrigou-Lagrange y a Penido a las afirmaciones vacilantes que el P. Hellín registra en la página 185 y siguientes.

3.—Tratando del modo que se contienen los inferiores y sus singularidades en la noción común de ente según las diversas teorías, el P. Hellín y otros muchos autores aplican indistintamente las palabras "indeterminadamente" y "confusamente", tanto cuando expresan la teoría cayetanista como cuando explican la teoría de Suárez. Nosotros preferimos separar el uso de estas palabras y decir que, según la teoría cayetanista los inferiores se contienen actual y formalmente; pero "confusamente" en el concepto de "ente", y que, según la teoría de Suárez, se contienen "indeterminadamente", o sea según la razón común de ser indeterminada. Este modo de hablar es más claro y se acomoda más al pensamiento de cada teoría. Por lo demás, el uso que una y otra teoría hacen indistintamente de ambas expresiones hacía sospechar al padre Urráburu que acaso en el fondo las dos escuelas pudieran armonizarse.

4.—Desarrollando la clasificación de los términos comunes, habla el P. Hellín de un término común al que designa con la denominación inusitada de "unívoco no universal", o "unívoco trascendental". La denominación no es invención de Suárez; pero en Suárez halla el expositor abundante fundamento para esta distinción. El fundamento último se halla propiamente en la definición de concepto unívoco o genérico tradicionalmente admitida por los escolásticos; pero que halla un obstáculo en la misma teoría de las categorías de Aristóteles y en el árbol de Porfirio de la abstracción y contracción de los predicamentos. Es corriente decir que los términos unívocos son aquellos que expresan una naturaleza común que por sí misma se verifica de igual modo en los inferiores y, por lo mismo, que la diversidad en la verificación la recibe de un elemento extraño a sí misma. Con otras palabras: la naturaleza unívoca se diversifica en los inferiores por unirse con un elemento extraño, elemento que

se llama diferencia propiamente dicha, sea genérica, sea específica, y es una diferencia no trascendida por la naturaleza expresada por el concepto común.

Mas sucede que hay grados de contracción de los predicamentos en los que la diferencia es trascendida. Si tomamos, por ejemplo, la escala o árbol del predicamento sustancia y nos detenemos en el peldaño "viviente", vemos que al hacer la contracción o aplicación de éste a los inferiores la diferencia es una diferencia que está toda ella trascendida por el concepto común. Así, en las tres clases de vivientes: vegetativos, sensitivos e intelectivos, todo vegetar y sentir y entender es vivir, o, lo que es lo mismo, toda la entidad de cada una de estas diferencias está empapada y trascendida por el concepto común "viviente".

Naturalmente que los grandes escolásticos tropezaron con esta inadaptación de las definiciones a la realidad. Pero generalmente pasaron de largo y siguió vigiendo el modo de hablar corriente. Fué Suárez, con esa sinceridad y penetración exhaustiva que le caracterizan, quien puso en todo su relieve la cuestión y declaró paladinamente que hay que admitir unívocos en los que el concepto común trasciende las diferencias que distinguen a los inferiores entre sí. El que no quiera admitir esto tendrá que tirar por el camino de asegurar que en una misma línea descendente o árbol porfiriano se encuentran unos escalones en los que los seres contraídos son unívocos y otros en los que los seres contraídos son análogos, pues las diferencias están trascendidas por el concepto común. Y esto parecerá más insólito aún.

5.—Rechaza el P. Hellín, según la doctrina de Suárez, la analogía de proporcionalidad para el ente. Pero al parecer la rechaza también en lo relativo al conocimiento de las perfecciones divinas. ¿Es esto necesario? Más aún: ¿es posible? Sinceramente creemos que no. Concedido que no se pueda admitir la analogía de proporcionalidad cayetanista, si no es en un sentido latísimo [1], en lo que se refiere al *ser* de Dios y al *ser* de las criaturas, al *ser* de las sustancias y al *ser* de los accidentes, por las razones ya aludidas y por la simplicidad del concepto. Pero conocida la *aseidad* de Dios y la contingencia de la criatura, la ensidad de la sustancia y la dependencia del accidente, ya se tienen los elementos para establecer una demostración por relaciones proporcionales. Y de hecho por esta vía, y supuesta la analogía intrínseca de atribución, es como, en Teodicea, se demuestran las perfecciones divinas y su grado infinito. Si la criatura tiene sus perfecciones limitadas (su bondad, su poder, su cognoscibilidad), por ser limitada en su esencia y contingente en su existencia, Dios, que es *a se* y, por lo mismo, de esencia infinita, tendrá perfecciones infinitas en número y en grado. O sea que la criatura se encuentra respecto de sus perfecciones en una línea paralela, aunque infinitamente distante, de como se encuentra Dios respecto de sus perfecciones. En otras palabras, la relación (de razón) "Dios y sus perfecciones" y la relación "criatura y sus perfecciones" convienen en una semejanza de proporcionalidad. Algo parecido, en su tanto, se puede decir de la sustancia y de los accidentes.

6.—La confrontación de Suárez con Santo Tomás nos parece acer-

[1] Véase nuestra *Ontología*, p. 135 ss.

tada. La mayor parte de las cuestiones en que discrepan los diversos bandos que se dicen discípulos de Santo Tomás—y uno de ellos es el de Suárez y los que le siguen—no aparecían en el siglo XIII delimitadas con la precisión de líneas y la distinción de matices que han adquirido en las controversias de tiempos posteriores. Mucho menos cuando se trata de problemas estrictamente filosóficos. Esto lo saben por experiencia, y habrán de confesarlo si son sinceros, los que en las aludidas materias controvertidas recorren los escritos del Santo Doctor con el deseo de hallar y trazar, con rasgos fijos y netos, su pensamiento. La causa de la vaguedad no está en la mente clarísima y potente del Angélico; está en la circunstancia de que él no se planteó esas cuestiones de una manera tan expresa y explícita como fueron planteadas más adelante. Hoy es ya bien sabido que la controversia sobre la distinción entre la esencia y la existencia no se planteó en sus términos exactos y con toda la batería de argumentos en pro y en contra hasta las controversias entre Egidio Romano y Enrique de Gante.

7.—En lo relativo a la unidad y precisión del concepto del ser, tenemos por casi cierto que Santo Tomás las defendió al modo de Suárez. Son decisivos, a nuestro entender, los textos del tratado *De veritate*, donde reiteradamente expresa la idea de que para los conceptos de los singulares y de las singularidades "oportet addere supra ens, quod de intelectu entis non sit".

8.—En la cuestión de la analogía de atribución intrínseca también está, ciertamente, el Santo por la afirmación que más tarde defendió Suárez.

9.—En la de la analogía de proporcionalidad, la lectura de los diversos lugares del Angélico engendra, acerca de cuál fuera su opinión, la perplejidad a que más arriba nos hemos referido. Así, por ejemplo, en diversos pasajes de los comentarios a la *Metafísica*, de Aristóteles, usa la palabra proporcionalidad para expresar la ordenación de los analogados secundarios a los principales, lo cual, en realidad, es analogía de atribución. En cambio, se pueden encontrar lugares en que se expresa la idea de "proporción entre", que es la verdadera analogía de proporcionalidad. Aún más: en las mismas traducciones de aquel tiempo de los libros *Metaphysicorum*, de Aristóteles, las proposiciones de éste sobre las diversas analogías de los seres se expresan con la misma imprecisión (véanse en la edición Cathala los lugares donde habla de la analogía).

CONCLUSION

Pondera y ensalza el P. Hellín la genialidad y originalidad de Suárez en la construcción de la teoría del ente. Y en verdad que el libro que ha dedicado a la exposición de la doctrina del Doctor Eximio sobre este problema fundamental de la Metafísica manifiesta espléndidamente el poder de aquella inteligencia, "garra de león", para apoderarse de las cuestiones más hondas y más finas y sutiles de la Filosofía, dominarlas, escudriñarlas en sus más escondidos repliegues y aportar la solución definitiva o la más congrua posible.

Esta es la impresión que hemos experimentado cuantas veces, por razón de nuestro oficio, hemos tenido que estudiar, considerar y explicar la teoría suareziana del ente. En este problema, tan erizado de dificultades, tan interceptado por baches y barreras, él ha planeado contemplando todas las sentencias y opiniones y se han lanzado como el águila a su presa, es decir, a la única solución posible, a la solución verdadera.

Hay que reconocer que la interpretación escotista explota genialmente, hasta agotarla, la dificultad contra la trascendencia del ser, y construye, con una correcta consecuencia a base de la no trascendencia, la teoría de las formalidades y de la distinción *ex natura rei;* pero ese mismo no admitir la trascendencia parece contradictorio a los demás escolásticos, y al escotismo le crea esas que los demás escolásticos juzgan vacilaciones e inseguridades cuando se trata de la univocidad y de la analogía del ser.

Los cayetanistas admiten la trascendencia completa del concepto del ser; pero al negar su unidad, su precisión, le hacen inaplicable a los inferiores o singulares, con lo que de hecho el ser viene a convertirse en un concepto equívoco y, por lo mismo, intrascendente.

En cambio, según Suárez, la trascendencia, la unidad y abstracción no mutua ni exclusiva, sino representativa de todos los seres, en lo que tienen de común, la contracción por conceptos expresivos de cada realidad concreta, y la analogía de atribución por verificación intrínseca y esencial del concepto de ser en todas las cosas, y de atribución por ordenación de los secundarios a los principales, son los componentes perfectamente soldados de una pieza verdaderamente una, maciza, perfecta: la teoría del ente.

Esto es lo que construyó Suárez. Su originalidad, como la de todo filósofo escolástico y cristiano, no consiste en *crear,* sino en *inventar,* en hallar la verdad. Es la originalidad del campeón de ajedrez que no inventa el juego, ni dibuja el tablero, ni fabrica las fichas, sino que se acerca a la mesa cuando "la situación" es extremadamente difícil, contempla la posición de las piezas, hasta que descubre la marcha que hay que seguir para despejar y dar mate. Y desde este momento, con seguridad, sin titubeos, mueve los elementos hasta ganar la partida.

Glorificado ha sido durante varios siglos, entre los sabios de la más erguida talla, el P. Francico Suárez. La Providencia divina permitió, como con San Belarmino, que por algún tiempo las falsas impugnaciones empañaran su nombre—de español, de jesuíta—; pero como la verdad a la larga triunfa (como está ahora triunfando respecto de otro español, Felipe II, aun por obra de protestantes extranjeros), la restauración de su gloria como teólogo, filósofo y jurista se va abriendo paso aun desde las cumbres más altas.

Y sin duda que en esta exaltación del insigne religioso pone y pondrá su mano la misma Virgen Madre de Dios, a la que tanto honró el Doctor Eximio y Piadoso.

SALVADOR CUESTA, S. I.

Comillas (Santander).

Publicaciones PENSAMIENTO

BALMES (PENSAMIENTO, vol. 3, 1947, número extraordinario, fuera de serie). Un tomo de 336 págs., 40 ptas. (A los actuales suscriptores de PENSAMIENTO: 20 ptas.)

En prensa:

SUAREZ (PENSAMENTO, vol. 4, 1948). Número extraordinario, fuera de serie, con ocasión del IV centenario del nacimiento de SUAREZ. Contiene:

Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, Ministro de Educación Nacional: **Presentación.**

Excmo. Sr. Dr. D. Fidel García, Obispo de Calahorra: **Algunos principios diferenciales de la metafísica suareziana frente al tomismo tradicional.**

Dr. J. I. Alcorta: **Problemática de la creación en Suárez.**

Dr. A. Alvarez de Linera: **La democracia en la doctrina de Suárez.**

Dr. Ferreiro López: **El derecho de propiedad en Suárez.**

Dr. H. Rommen: **Variaciones sobre la filosofía jurídica y política de Suárez.**

Dr. M. Solana: **Doctrina de Suárez sobre el primer principio metafísico.**

Dr. J. F. Yela Utrilla: **El ente de razón en Suárez.**

J. M. Alejandro, S. I.: **La gnoseología de Suárez.**

R. Ceñal, S. I.: **Alejandro de Alejandría: su influjo en la metafísica de Suárez.**

E. Elorduy, S. I.: **El concepto objetivo en Suárez.**

E. Guerrero, S. I.: **La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho a la guerra.**

J. Hellín, S. I.: **El sistema de Suárez.**

J. Iturrioz, S. I.: **Fuentes de la metafísica de Suárez.**

L. Martínez Gómez, S. I.: **Lo existencial en la analogía de Suárez.**

I. Robledo, S. I.: **El origen y el sujeto de la autoridad en Suárez.**

J. Roig, S. I.: **La síntesis metafísica de Suárez.**

Bibliografía suareziana, preparada por J. Iturrioz.

Este volumen, de 650 págs. **(circa),** aparecerá en el mes de abril de 1948. Se servirá a los suscriptores, **previa demanda.**

En prensa:

S. VANNI-ROVIGHI: **Introducción al estudio de Kant.** Presentación y traducción por Ramón Ceñal, S. I.

Ediciones FAX - Zurbano, 80 - *Madrid*

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

MULLALY, J. P. A. M.: The Summulae Logicales *of Peter of Spain*. Publications in Mediaeval Studies. The University of Notre Dame. Indiana, 1945. CIV-172 pp.

Pedro Hispano va saliendo, afortunadamente, del olvido en que cayera durante la Edad Moderna, él que tan conocido y estudiado fué durante toda la Edad Media. Ahora que sus obras van saliendo de los archivos donde estaban ocultas en numerosos manuscritos, es posible que nos demos cuenta de toda la importancia que Pedro Hispano tuvo en la formación escolástica de la Edad Media, ya por su misma producción filosófica, ya también por sus orientaciones doctrinales como Papa Juan XXI. Mullaly ha dedicado este estudio a las *Summulae Logicales*, de tantísima tradición en la historia de la Filosofía. En una amplia introducción comienza por el estudio de la autenticidad de las *Summulae*, reuniendo los resultados de trabajos ya hechos. Sigue luego una brevísima nota biográfica. El párrafo tercero es una visión de conjunto de los seis primeros libros de las *Summulae*, estudiando sus características metodológicas, estilísticas, etc., y adentrándose en algunos problemas suscitados por el famoso texto. El párrafo cuarto tiene como objeto el libro VII, lo que propiamente constituye la *Logica moderna*. Es una introducción pormenorizada de cada uno de los capítulos de este séptimo libro. El párrafo quinto estudia la influencia de las *Summulae* en la teoría lógica posterior, sobre todo durante la Edad Media, en que fué el auténtico manual de dialéctica empleado en la mayoría de las escuelas. La introducción termina con unas observaciones sobre la presente edición.

No se trata de hacer una edición crítica de las *Summulae*, obra que sería muy de desear; pero el autor, que presenta esta obra como tesis doctoral en la Universidad de Columbia el año 1944, reconoce paladinamente la imposibilidad de una tal edición, por el enorme número de ediciones hechas—podía añadir, y de manuscritos conservados en los archivos—y que son prácticamente inaccesibles. Por lo cual se conforma con hacer una edición de tipo práctico, restringida solamente al libro VII, o sea la llamada *Logica moderna*. Para ella se emplean únicamente dos textos: uno es el editado en Venecia en 1500, con comentarios de la escuela escotista, redactados por Nicolás de Orbellis; y el otro es de Nurenberg, en 1494, fecha ésta que sólo vale para los seis primeros tratados; lleva un comentario de la escuela tomista de Colonia. El texto va acompañado de traducción inglesa.

Finalmente, la obra se completa con un amplísimo apéndice bibliográfico. Primero se enumeran todas las ediciones de las *Summulae*, las publicadas sin comentario (1-51), con comentarios anónimos (52-53), con comentarios de la escuela tomista de los dominicos de Colonia (54-77), con comentarios de Arnoldo de Tungris (78-79). de Juan Eckius (80). de Georgius Bruxellensis (81-105 b), de Gerardo de Harderwijck (106-110), de Gerardus Listrius (111-112), de Johannes de Magistris (113-116), de Johannes Maior (117-119), de Johannes de Monte (120-121), de Nicolás de Orbellis (122-124) c), de Conradus Pschlacher (125-126), de Eelco Schagius (127), de Petrus Tartaretus (128-140), de Nicolaus Tinctor (141), de Johannes Versor (142-166). Sigue luego una nota bigliográfica de fuentes primarias y otra de fuentes secundarias. Termina la obra con dos índices, ambos de personas y materias, el primero de la introducción y el segundo del texto.

Metodológicamente es un modelo de trabajo: hecho con detalle y con discreta sobriedad, sin recargar las cosas, dando, en cambio, noblemente los datos necesarios para darse cuenta del estado de las cuestiones en torno a Pedro Hispano. Merece destacarse de una manera especial el esfuerzo del autor en presentar la lista de las ediciones: es, sin duda, la más completa que existe, con mucho. Con todo no perfecta, pues no conoce las ediciones españolas, como, en general, desconoce en absoluto, al menos no encontramos señales de ella, la literatura española. Entre las ediciones con comentario de Johannes Versor, la primera, número 142, no identificada por el autor, es edición de Sevilla: "Hispali per Stanislaum polonum et Jacobum kronberger alemanum impressi. Felici sydere sunt expliciti impensis per maximis garsie de la torre nec non alfonsi laurentii bibliopolarum. Anno christiane salutis millesimo quingentesimo tertio. XVII Kl. Madij." También hay otra preciosa edición semigótica a doble columna de Alcalá: "Primus tractatus summularum in textum Petro Hispani a Roderico Cueto cordubensi, dum profiteretur artes ingenuas. Compluti in edibus Michaelis de Guya, 1528." Otra edición parcial se hizo en Sevilla con comentarios de Tomás Mercado, en forma de lectio: "Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani P. Thomae de Mercado, ordinis Praedicatorum, artium et sacrae Theologiae professoris. Prima editio cum argumentorum selectissimorum opusculo quod vice Enchyridii esse possit Dialecticis omnibus Hispali, ex officina Ferdinandi Díaz, in via Serpentina, 1571." Además existe una edición incunable de Barcelona, tampoco anotada por el autor: "Expositio versoris proestantissime Doctoris pariensis super Summulas Magistri Petri Hispani. Impressum Barchinone Anno Nativitatis Christi 1484 die vero XVI Mensis iulii per petrum posa presbiterum."

J. Iturrioz, S. J.

Legrand, Joseph, S. I.: *L'Univers et l'homme dans la Philosophie de Saint Thomas. Museum Lessianum.* Section Philosophique núm. 27. Bruxelles, 1946 (2 vols.).

Cuando se termina la lectura de un libro que merece la pena ser leído, como sucede en el caso de la obra del P. Legrand, parece que el lector se

siente espontáneamente inclinado a dar "su" impresión; es decir, prescindiendo un poco del plan y terminología del autor, expresar la propia reacción espontánea (quizá un tanto subjetiva) sobre el libro leído.

Si este fuera mi caso ahora, diría que en Francia y Bélgica se han producido desde algunos años acá, dentro del tomismo oficial, tendencias que han sido y son muy discutidas: tal la obra del P. Maréchal; tales los conocidos artículos del P. Guy de Broglie sobre el anhelo de la "visión intuitiva" saturante; y, finalmente, la obra del P. Rousselot sobre el intelectualismo de Santo Tomás (por no citar a Blondel, que ya está algo más al margen del tomismo).

Pues bien, los problemas que estos filósofos han suscitado parece que exigían un examen de la *concatenación total,* que aparece en la doctrina del mismo Santo Tomás, en lo que se refiere al lugar del hombre dentro del universo. Por lo que atañe a la obra del P. Maréchal, que atribuyendo a la sensación un tan escaso factor de realismo traslada el punto de partida de la metafísica al juicio, parece que exige una revisión del pensamiento auténtico de Santo Tomás; es decir, un examen de todo el conjunto cognoscitivo del hombre ante el universo (lo cita el autor, vol. I, p. 151); algo parecido dígase del P. de Broglie, que pedía se hiciese "quelque étude approfondie sur la notion d'Univers chez Aristote et Saint Thomas" (lo cita el propio J. Legrand, p. 19); igualmente la obra del P. Rousselot (citada asimismo por el autor, p. 19) pedía se conociera algo más si el Doctor Angélico es o no un "intelectualista" en el sentido antiguo de la palabra. Y añadimos ahora, por nuestra cuenta, tiene interés esta publicación aun para la concepción de Blondel, en cuya obra, *L'Action,* se enlazan los anillos progresivamente agrandados de la actividad humana hasta el universo entero y Dios, de lo cual parecen un trasunto (pero muy de otro género) algunas páginas de Legrand (por ejemplo, vol. II, pp. 165 y ss.).

Ahora bien, ante los problemas planteados por estos filósofos pretender exponer en una obra "comment saint Thomas conçoit l'univers et la situation de l'homme dans l'univers" (vol. I, p. 12), sólo este intento ya acredita la importancia de lo que se propone el autor.

¿Lo consigue? Desde luego, en toda la obra hay un cuidado continuado, muy apreciable, de ser fiel al pensamiento del Doctor Angélico (el número de textos citados es enorme); y creo que no solamente hay en su trabajo este deseo, sino que aporta efectivamente no poca luz en muchas cuestiones.

El volumen primero estudia "el universo" (en que se encierra como parte, el hombre); el volumen segundo, "el hombre" (actuando en el universo).

Después de una introducción previa sobre la noción de "todo", señala en seguida las dos principales vías de interacción del hombre con el universo: el conocimiento y el amor. Para completar todos los medios de comunicación, los más íntimos que "de suyo" pueden darse, se añaden los de la causalidad; para ello se estudia también la doctrina de Santo Tomás sobre la causalidad eficiente y la causalidad final, con la mutua acción que suponen hombre-universo.

El segundo volumen estudia primero la acción del universo sobre el hombre (dependencia causal sobre el conocimiento y la voluntad) con la acción del hombre sobre el universo, y páginas de un plan que recuerda al de Blondel (acción del hombre sobre el universo y de una persona sobre otra).

Bajando ya más a pormenores nos permitiremos poner algunos reparos en tres puntos de la obra:

1.° *La causalidad instrumental.*—Quizá el autor no está enteramente feliz al exponer y sintetizar la doctrina de Santo Tomás (tan abundante en esta materia). ¿Es cierto que el instrumento sólo puede ser *dispositivo y no perfectivo*, según Santo Tomás (vol. I, p. 127, nota)? La doctrina de la "elevación" instrumental parece poco matizada y poco de relieve. Sin ella se comprende que el autor no acierte a salir de dudas ante textos aparentemente contradictorios (p. 134), y que la misma impresión tenga luego consecuencias al estudiar el conocimiento o la alteración y generación, por atribuir excesiva importancia a las causas primeras. Yo opinaría que si bien el instrumento, *por virtud propia*, sólo es *dispositivo* respecto de la generación misma, o educción de forma substancial (dejemos aparte la alteración), sin embargo *en cuanto elevado* (luego como mero transmisor de un influjo superior) puede ejercer una verdadera causalidad *perfectiva* (por lo menos creo que así aparece en las obras ulteriores al Comentario a las Sentencias, como la *Suma;* sobre esto publiqué un estudio con el título *¿Qué opinión tuvo Santo Tomás sobre la causalidad de los Sacramentos?* "Estudios Eclesiásticos", 16 (1942), páginas 351-374).

2.° *La finalidad.*—Quizá las nociones sobre la finalidad en general están poco estudiadas y desarrolladas: las etapas con que Santo Tomás llega gradualmente a la plena doctrina, sus relaciones con la "seguridad final" (*Prinzip der Zielsicherheit,* dicen los alemanes) para permitirnos así argüir, a partir, de la finalidad, asunto tan interesante para la posición de Blondel y aun de Maréchal (véase *La filosofía de la acción.* Madrid, 1943; núms. 457, 583 y siguientes; núm. 471 y ss., núm. 500), todo ello, con ser de tanto interés y haber tantos elementos en Santo Tomás, parece que queda un poco en la penumbra, mientras que se dedican abundantes páginas a asuntos algo secundarios.

3.° *Las causas superiores: astros, ángeles.*—Nos parece que durante todo el decurso de la obra el autor exagera demasiado la importancia de los "cuerpos celestes" y de las "formas separadas", dentro de la síntesis de Santo Tomás. Si se hubieran quitado estos dos engranajes del sistema tomístico (que de hecho dependían en su mayor parte de la ciencia física de su tiempo), ¿no se habría sostenido firmemente su metafísica? El autor mismo lo reconoce: bastaría "reporter en Dieu tous les effets que saint Thomas attribue à l'action angélique" (vol. II, p. 286); y también "allegée de toute cette physique périmée, la metaphysique se devrait au moins de dégager plus nettement les principes immuables qui sont à la base de la synthèse thomiste et d'en mettre au point les applications" (vol. I, p. 24); por tanto, comprendo que se estudie y se haga notar (en una obra preferentemente histórica como es ésta) la concepción física de Santo Tomás sobre el papel de los astros y de las formas separadas, lo mismo que de los cuatro elementos y cuestiones similares; pero no veo por qué se ha de insistir hasta tal punto, que una cuestión puramente de síntesis y substituible venga a encontrarse estudiada y realzada al volver cada página. Es decir, la importancia *cualitativa* de esta cuestión no es tan grande como para justificar la extensión *cuantitativa* que el autor le atribuye durante toda la obra, y más aún con la conclusión final, que deja bastante decepcionado (p. 289).

Pero, en fin, dejando aparte minucias en que, naturalmente, tendremos diversas opiniones, no puede negarse que la obra, en su conjunto, es una importante aportación a los estudios sobre Santo Tomás, digna de todo aprecio.

Interesante, además, como declaración de un conjunto de puntos de vista que demasiadas veces se estudian por separado sin su conexión mutua, tiene por fin, sobre todo esto, la obra que reseñamos, el mérito del buen criterio que preside y conduce todo su trabajo.

J. Roig Gironella.

Ortegat, Paúl, S. J.: *Intuition et religion. Le problème existentialiste*. (Bibliothèque Philosophique de Louvain, VI). Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1947. 23,5 × 16 cms.; 248 pp.

En la primera parte de esta obra se hace historia del intuicionismo y se exponen sus teorías fundamentales, filosóficas y religiosas. Las teorías filosóficas expuestas versan sobre los temas siguientes: primacía de la existencia, de la intuición y de la libertad, personalismo y vida común. Las teorías religiosas son reducidas a estos dos grandes capítulos: dinamismo nihilista y dinamismo fideísta. En la historia del intuicionismo el P. Ortegat, después de recordar sus orígenes más remotos (criticismo *práctico* de Kant, Jacobi, axiología de Lotze), hace rápida pero precisa referencia de las doctrinas de sus más modernos representantes. La escuela existencialista es estudiada con particular atención. Ortegat nota con acierto cuán arriesgado es colocar bajo una misma y única etiqueta "existencialismo", autores y doctrinas, entre los cuales, no obstante cierta comunidad de pensamiento y espíritu, existen discrepancias radicales y extremas: tal es el caso de Heidegger y Jaspers en Alemania, el de Gabriel Marcel y Sartre en Francia.

Del intuicionismo existencialista hace el autor amplia crítica. Sus méritos no son ignorados; se reconoce el valor del intuicionismo. la necesaria y valiosa contribución del conocimiento intuitivo para una plena e íntegra comunicación con el universo de lo real. "Sería injusto—afirma el autor—rechazar sin distinción la doctrina intuicionista. No se le puede reprochar haber magnificado la existencia, la intuición, la libertad..." (p. 107). Pero el intuicionismo no ha sabido de ordinario mantenerse dentro de estos límites justos: su exaltación de la existencia, de la intuición y de la libertad ha sido hecha no pocas veces en detrimento de la inteligencia teórica, con soberano desprecio del saber conceptual. Ortegat denuncia con acierto estos graves excesos del intuicionismo; su argumentación, ponderada y justa, pone al descubierto las grandes lagunas y parcialidades de aquella doctrina. El autor demuestra que es necesario admitir, tanto en el orden ontológico como en el gnoseológico, una correlación de existencia y esencia: la mediación de la idea, de la esencia, es necesaria al hombre para una válida y segura captación de la existencia, dado el ineludible punto de partida de todo su saber, que son las cosas sensibles; finitud y singularidad que sólo pueden ser esclarecidas por la luz de lo universal o ideal. Paralelamente Ortegat establece a su vez la correlación necesaria de la intuición y de la dialéctica, del saber intuitivo y del saber racional. Sin que las limitaciones de aquél puedan ser superadas

con una posible dialéctica existencial: "Creo—escribe Ortegat—que una dialéctica existencial—mientras se mantenga fiel a sus postulados—es incurablemente estática y falta de dinamismo. Para ir a Dios, no basta quererlo, es menester conocerle. Quien no concede ningún valor a las determinaciones del pensamiento, es incapaz de un acto de fe religiosa" (p. 128). En tercer lugar, contra la concepción existencialista que hace de la libertad la fuente original del ser, libertad que es pura espontaneidad, total y absolutamente incondicionada, Ortegat enuncia la correlación de la libertad y la necesidad, que es dar su parte justa y legítima a la determinación inmutable de las esencias y al poder cuasi creador de las voluntades libres. El autor, asentados los anteriores principios, busca ahora el fundamento original de la persona y de la comunidad; por lo que a la persona se refiere su pensamiento lo resumen bien estas palabras suyas: "Nos parece que ni el existencialismo, como tampoco el idealismo, pueden fundar una filosofía del ser o de la persona. El pensamiento es impersonal, a no ser que sea correlativo a una actividad libre, y la existencia es impersonal, a no ser que sea correlativa a una esencia. El personalismo de los existencialistas no se justifica lógicamente "(p. 146). En cuanto a la comunidad, Ortegat afirma que "una unión puramente existencial opone irreductiblemente el yo al otro; una unión puramente ideal los identifica. La comunión auténtica exige una unidad original a la vez subjetiva y objetiva, una participación a la vez formal y dinámica" (p. 150). Examina a continuación Ortegat las teorías religiosas del existencialismo. Su crítica se dirige primeramente a la corriente de esta escuela, que hace de la nada término final, cumbre suprema de toda realidad, de toda vida. El autor denuncia el apriorismo dogmático y estático de este nihilismo: negación absoluta de toda religión, de toda transcendencia; el nihilismo, mal que le pese a sus pretensiones dinámicas, es consecuentemente también la negación de toda acción como muerte que es de toda finalidad y de toda esperanza. Por su parte Ortegat nota también que un intuicionismo, no nihilista como aquél sino alentado por un dinamismo fideísta, no puede satisfacer plenamente a las legítimas exigencias de la fe religiosa.

En las últimas páginas de su libro nos ofrece el autor en grandes líneas todo un sistema de realismo personalista. Su doctrina es un intento, en lo fundamental ciertamente logrado, de integración y concordancia del orden real e ideal, del pensamiento y de la acción, de la persona y la comunidad, de la finitud y la transcendencia. Sobre estas bases la solución del problema de Dios y de la persona humana, de sus relaciones, esto es, del problema de la religión personal, es fácil y segura.

El P. Paul Ortegat es autor de una magnífica *Philosophie de la Religión*. El nuevo libro, que ahora presentamos, continúa y desarrolla muchos de los temas abordados en aquella obra, y todo ello tratado con la justeza de entonces, con la misma rectitud, con el mismo equilibrio. Los existencialistas no pueden estar quejosos de su crítica: es justiciera y rigurosa, pero es también positiva y constructiva.

R. Ceñal.

LECLERCQ, JACQUES: *Les grandes lignes de la philosophie morale.* Inst. Super. de Philosophie. Louvain, 1947; 456 pp.; 24 × 17.

El docto y fecundo publicista, honra del sacerdocio belga y profesor de la Universidad de Lovaina, Sr. Leclercq, aumenta su ya copiosa bibliografía de materias filósofo-morales con la presente obra.

Se halla dividida en cuatro partes, que expone respectivamente el hecho moral y la filosofía moral; las posiciones fundamentales de las morales humanas; los fundamentos de la moral, y, finalmente, la vida moral. En la página 2.ª expone ampliamente las diversas normas de moralidad adoptadas por las morales: utilitaristas, altruístas, de la espontaneidad, kantiana, monistas, estoica, neoplatónica y cristiana; indicando en el capítulo 10 los puntos de coincidencia que pueden darse entre sistemas tan diversos. El bien general, las condiciones de la moral, el bien particular del hombre en cuanto tal, la sanción, completan el estudio de la parte tercera. La cuarta parte viene a ser un precioso complemento a las tres anteriores, de carácter más práctico; se examinan en ella el problema del orden, la opción y el sacrificio, los elementos de la vida moral, la perfección y el deber, lo absoluto y relativo del deber, el aspecto objetivo y subjetivo de la moral y, por fin, la práctica de la vida moral.

Expuesto todo ello con gran claridad, con profusión de doctrina, copiosa erudición, fijándose particularmente en los sistemas más modernos y entrelazando frecuentemente finas y atinadas observaciones. Viene a ser la presente obra un valioso complemento, para la parte ética general, de la obra anteriormente publicada por el Sr. Leclercq, *Lecciones de derecho natural,* pertenecientes más bien a la Etica especial.

I. GONZÁLEZ, S. I.

CASTELLI, ENRICO: *Il tempo esaurito.* Roma, Edizioni della Bussola, 1947. 21,5 × 15 cms.; 230 págs.

Fenómeno característico del día que vivimos es la desindividuación progresiva, efecto trágico y doloroso del tecnicismo de la velocidad, que lejos de ayudar a la unión de los hombres, favorece el aislamiento. El problema es grave y angustioso. El Prof. Castelli, hóndamente preocupado por este acuciante problema del tiempo en su veloz carrera, ha recogido en las páginas de este bello libro agudas y profundas observaciones sobre este correr de los días y de los años, tesoro de experiencias y verdades que bien merecen la reflexión y el recuerdo. Castelli analiza sucesivamente el tiempo pasado. el tiempo de la disponibilidad, el tiempo de la impasibilidad, el tiempo acuciante. Los efectos de esta temporalidad ansiosamente vivida por el hombre moderno son múltiples: crisis de la intimidad, crisis de la experiencia religiosa, crisis del coloquio. Cada uno de estos efectos es analizado por el autor con primor y agudeza. Muy difícil nos sería dar idea completa, en la estrechez obligada de esta nota, de la riqueza de pensamiento, del realismo y verdad que estas páginas contienen.

El libro se cierra con un apéndice intitulado "La crisi della nostra epo-

ca", que reproduce un trabajo publicado el año 1945, en *Archivio di Filosofia*, revista dirigida por el mismo Prof. Castelli. La pintura es desoladora; tal vez demasiado, al menos por lo que se refiere al valor de la razón en orden a la restauración de la mutua inteligencia destrozada y a la recuperación de la fe perdida. Castelli concluye su libro con estas palabras: "para tener fe en la palabra dada, es necesario tener fe". Es evidente. Pero no es menos cierto, creemos nosotros, que esa fe original y primera puede ser, debe ser fe en la razón.

R. Ceñal.

Johnson, Martin: *Science and the meanings of truth. Studies introductory to asking what is meant today by physical èxplanation of Nature, by mechanisms of cause and effect, and by claim that scientific knowledge is true.* Faber and Faber limited, London (1946?).

Esta obra de carácter científicofilosófico, o de filosofía de la ciencia, estudia el tema en dos partes fundamentales: Johson expone en la primera los problemas que podríamos llamar *Logic of science;* en la segunda. *Philosophical problems* derivados de esta lógica.

Y realmente las palabras con que termina ya el primer epígrafe descubren su orientación: "una visión de la ciencia como conocimiento *comunicable* cuya verdad es ser *comprobada* con *coherencia*".

Para demostrar que esta es la concepción "lógica" impuesta por los adelantos científicos, pasa revista a los casos que cree han obligado a dejar de lado las antiguas explicaciones del *mecanismo* y lo que él entiende por *causalidad*: lo primero, por ejemplo, a raíz de la imposibilidad de ajustar a un tipo como el del átomo de Bohr, la radiación; y lo segundo, a raíz de las modificaciones que juzga importan la relatividad y la indeterminación de Heisenberg, en cuanto a la precisión y predicción del límite espaciotemporal de corpúsculos atómicos.

A cada nueva concepción física sigue una crisis "lógica" de interpretación. Ahora bien, ¿qué sobrevive del método científico?—se pregunta el autor—; la física requiere mediciones, abstracciones, simbolismos, transformaciones, pero no "mecanismo" ni "causalidad"; en vez del principio de causalidad, el de "inteligibilidad de la naturaleza" y el de "variabilidad limitada".

Bien lo muestran—dice el autor—los trabajos de Haisenberg, Dirac y Milne, lo mismo que la aportación de Eddington, según el cual "aprendemos a conocer no cosas, sino estructuras lógicas". Claro está que estos métodos son más difíciles a la imaginación por carecer de lo que podríamos llamar "modelo pictórico", esto es, de un esquema tangible. Pero estima Johnson que en cambio la moderna Lógica simbólica ha traído una gran ayuda con los trabajos de Whitehead y B. Russell. Se separa el *juicio formal*, que envuelve verdad solamente como comunicabilidad y coherencia, del *juicio de hecho*, encarnado en una proposición individual verdadera o falsa.

Con esto termina la primera parte proponiendo la simplificación requerida para hablar de la verdad de un conocimiento científico: que sea "comunicable" y así "coherente": por ejemplo, la ecuación ondulatoria de ra-

diaciones se "comunica" al experimentar sobre la luz y luego aun al aplicarla al proceso que seguirá el electrón. o mejor su constitución misma: esto da coherencia. Pero entiéndase, coherencia "total": "scientific knowledge therefore must lose any claim to be completed in the mind of any single investigator" (p. 103).

Naturalmente esta actitud, que el autor llama "lógica", lleva consigo el problema que él llama "filosófico"; ¿qué tienen que ver estos esquemas "comunicables" y "coherentes" que nos dan la "verdad" tal como la usa el pensamiento científico con los "objetos" percibidos como formando nuestro mundo externo?

En la segunda parte Johson compara estas concepciones de la "verdad científica" con la interpretación filosófica que les han dado escuelas idealistas y realistas: los realistas insisten en la "percepción"; los idealistas. en la "coherencia". Unos y otros, estima Johson, pueden ser útiles para explicar este problema,

Ante todo ataca los sistemas materialistas e idealistas. De Eddington, por ejemplo, alaba que conciba que el "knowledge is of structure, not of things", y que ha sido un guía para avanzar más allá del mecanismo causal por una comunicabilidad de forma lógica; pero en cambio critica duramente a Eddington su fondo kantiano, le reprocha que admita que factores mentales crean las formas físicas: este error es común también al "materialismo" y a la consideración de Alexander sobre el espacio-tiempo, como una substancia: "Como expositor del estado lógico de la física, Eddington conduce bien a su generación; como especulador metafísico parece desacertado" (p. 122) al trasladar (como Alexander) a los asuntos sobre la naturaleza los métodos legítimos en física. En resumen: este capítulo (el 6.°) de Johnson es duramente negativo y crítico contra los científicofilósofos que interponen entre el sabio y el mundo conocido una capa de materia, o espacio temporal, o de pensamiento.

A continuación toca el turno al realismo; pero hay que ver qué entiende el autor por "realismo".

Dejando de momento a un lado las concepciones de B. Rusell (mundo de "construcción lógica"), de Broad y las de Whitehead ("objeto temporal"), como las de Milne ("estructura correlativa de experiencia temporal"), Johnson resume el asunto colocándolo ante una alternativa de dos concepciones: 1.ª, o el mundo como una red de forma *solamente abstracta*, o 2.ª, una comunidad de *inteligencias* que se comunican.

Una de estas dos metafísicas da más importancia al conocimiento; la otra, más al conocedor (p. 131), La primera pudo ser el universo de "propiedades matemáticas", sostenido por James Jeans; la segunda es "más humana".

Ahora bien, los dos criterios de verdad sostenidos en la primera parte (a saber: coherencia y comunicabilidad) se dan en las dos concepciones, las cuales enfocan el aspecto *lógico* y el *psicológico* de la verdad. No puede decirse que ninguna de las dos sea decisiva: John·on opta por *sobreponerlas simultáneamente*.

Pero adviértase, esto no quiere decir que admita una metafísica idealista que subordine el lado objetivo de la experiencia al subjetivo: "una tal subordinación es impracticable para una filosofía de la ciencia; pero el criterio de

verdad de los idealistas puede ser provechosamente separado de su metafísica (p. 149). La metafísica de Johnson puede ser llamada, pues, un "agnosticismo imaginativo": hay que tener el mérito de aceptar "honestly an agnosticism"; queda una realidad externa, un fondo de realismo, pero sin delimitar: conocer "el punto exacto en que *estructura lógica* e *imaginativa* se sobreponen, es un problema para alguna futura teoría del conocimiento y verdad" (p. 151).

La tercera parte (más bien un apéndice) saca consecuencias y aplicaciones, por ejemplo, sobre las cuestiones estéticas y morales, que no son aprehensiones cuantitativas de esquemas y orden experimentales. Pero quiere salvar el valor del "misticismo" (p. 161): coexisten a la vez en nosotros los dos lados, "lógico" e "imaginativo", en nuestra suerte.

Sería muy útil desarrollar ahora una crítica de esta filosofía de la ciencia si hubiera espacio para ello; por lo menos quede consignada una observación: así como Freud, empezando con observaciones psiquátricas, terminó creyendo levantar sobre esta débil base toda una teoría general del hombre; así como Darwin, o mejor los darwinianos, partiendo del evolucionismo, extendieron las consecuencias hasta una concepción total del universo. del mismo modo los físicos y los matemáticos corren el riesgo de generalizar demasiado sus métodos y darles alcance filosófico total (como inversamente Hegel y otros filósofos han caído en la exageración de "cientifizar"—permítase la palabra—su filosofía). ¿Por qué razón sólo podrá ser "ciencia" lo que se alcanza sobre el mundo con método "físicomatemático" hasta relegar a la "imaginación" o a la "poesía" todo lo que con él no es percibido?

El físico considera la realidad bajo *un* aspecto (por cierto ya muy "abstracto"): la diversidad cualitativa y sus relaciones cuantitativas que expresa en ecuaciones matemáticas o en funciones lógicas. Naturalmente, con este colador tan poco espeso, el agua se le escapa: sólo recoge piedrecillas; luego examina estas piedrecillas, y dice con satisfacción: "Este es el río." Pero ¿y la justificación de la misma necesidad y naturaleza de estas funciones lógicas y las relaciones psíquicas, cómo las funda? No pueden fundarse en términos de "ciencia"; las matemáticas no dicen nada sobre el por qué del valor necesario y universal de sus leyes: la física no expresa, por ejemplo, por qué en sus leyes se sujeta al principio de no contradecirse formalmente.

Y se comprende que sea así, porque se requiere un método específicamente diverso, que cale más hondo, el filosófico; pero éste, en realidad, casi no lo conocen; lo que los científicos suelen conocer con el nombre de filosofía no es más que un conjunto de tesis "derivadas", sueltas y sin conexión, que no bastan para resolver sus problemas (y aun con frecuencia mal entendidas, como al hablar de la "causalidad", que entienden en sentido cientificista). Un filósofo no se maravillaría mucho, por ejemplo, de que, a medida que la ciencia va más lejos (es decir, se separa del grado inferior de conocimiento o representación que dan los sentidos) se vean las cosas, naturalmente, más abstractas; pero es una ilusión reducir por ello el mundo a esquemas funcionales, como lo sería reducir la vida psíquica de nuestro "yo" a las "leyes abstractas" que sobre él da la psicología.

Desde luego, las observaciones que preceden no se dirigen para nada a los físicos, que coartan sus asertos a lo que les da la ciencia positiva, ni a

aquellos que tienen un conocido carácter "realista", como Einstein, Plank, Lorentz, etc., que son muchos y de gran renombre. Afectan solamente a los físicos que se ponen a filosofar. y esto con un bagaje positivista, lo cual no sólo vicia lamentablemente sus asertos, sino que les deja al descubierto ante toda clase de objeciones serias, como son las que destruyen al positivismo.

No obstante, con esto no queremos negar que la obra de Johnson contiene abundantes sugerencias, informaciones y aportaciones, que hacen sea útil y apreciable bajo otros aspectos.

J. Roig Gironella.

Russell, Bertrand: *History of Western Philosophy, and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946. 916 pp. 21,5 × 14 cms.

El sello de originalidad que el autor sabe poner en cuantos asuntos trata, sus geniales maneras de expresión más que una competencia profesional, que él mismo, con su franqueza habitual, ya desde la primera página del prólogo (p. 5) declara estar lejos de atribuirse, conquistarán el interés de cualquier lector a lo largo de esta voluminosa *Historia de la Filosofía*. La obra se divide en tres partes o libros: Filosofía Antigua, Católica y Moderna, a su vez subdivididos, el primero en los tres períodos: presocrático, socrático y post-aristotélico; el segundo, en las dos secciones de Padres y Escolásticos; el tercero, en otras dos, cuya línea divisoria es Rousseau. El conflicto de la selección ha sido resuelto por el autor con un amplio criterio, centrando la atención en algunas figuras destacadas de cada período, que encabezan generalmente los capítulos; la Edad Moderna ha sufrido sensibles mutilaciones, máxime de las corrientes filosóficas del complicado siglo XIX, sobre todo Alemania y Francia; nada hallamos de las recientes filosofías fenomenológicas y existencialistas y, en cambio, aparecen en primer plano figuras, como Byron, de muy limitado interés filosófico.

Para comprender la historia de Russell es preciso tener bien en cuenta el subepígrafe, del título; la filosofía occidental estudiada se concibe como una resultancia. a la vez efecto y causa en el complejo social y político circundante (p. 11). De hecho, la presentación de las circunstancias sociales y políticas llega en ocasiones a abrumar la exposición de las doctrinas filosóficas. Nos hace la impresión de que Russell ha hecho, y quizá intencionadamente, más una historia de la cultura que de la filosofía. Desde luego, no extraña esto al que sabe que el autor tiene más fe en las realidades prácticas de la vida que en las lucubraciones de los filósofos. Indudablemente, la parte expositiva doctrinal aparecerá como lo más flojo de la obra, y no fijaría el interés del lector si no fuera por los inagotables recursos pedagógicos del autor, que dan continuamente novedad, vida y colorido a los conceptos, a veces con exceso, con el peligro, no siempre evitado, de deformar los sistemas por reducirlos a esquemas demasiado simplificados e intuitivos (v. gr., el parangón de la Idea Absoluta de Hegel, con un tío, p. 759); el escaso interés por lo especulativo puro lleva a Russell a exégesis tan desaprensivas como confundir el universal de Aristóteles con lo accidental, y lo propio (singular) con la subs-

tancia (p. 185). Lo audaz y lo genial se dan la mano en cada página; tal la definición de la Filosofía como la tierra de nadie entre la Teología y la Ciencia (p. 10).

Puesto que se presenta con el rasgo predominante de una historia de al cultura, no nos sería permitido pasar por alto la extensión concedida al tema de las instituciones eclesiásticas medievales, particularmente el Papado. Russell vierte todos los prejuicios y equívocos históricos y doctrinales de una educación protestante, sin un adarme de religiosidad evangélica. Su trato despótico de los asuntos históricos se mueven entre el sarcasmo y la blasfemia, haciéndose corear en los puntos más delicados por autoridades, como la de Gibbon (pp. 388, 397); el prurito de impresionar al lector lleva a desorbitar los hechos con exageracioness, como la de que Aristóteles, durante dos mil años, poseyó una autoridad casi incuestionable como la de la misma Iglesia (p. 182); que el atacarle ha sido algo casi impío (p. 474); que la Filosofía se sumergió en la Teología cuando se levantó el cristianismo y cayó Roma (página 11); que la teoría de los cielos incorruptibles, recogida por los escolásticos, es un producto del culto pagano del sol, luna y planetas (p. 230); que el abstencionismo ascético de los mejores explica la ruina del Imperio Romano (p. 363); que la Iglesia debe su nacimiento a la concurrencia de estos tres factores: historia hebrea, teología griega y código romano (pp. 17 y 500); que las teorías medievales se utilizaron para respaldar el poderío de la Iglesia y del Rey (p. 621). Para Russell la Filosofía, en el período medieval, cristiano, se puede decir inexistente, y Santo Tomás no tiene derecho a figurar al lado de los grandes filósofos (p. 485). La emancipación de la autoridad doctrinal y política de la Iglesia es el signo salvador que más define el Renacimiento, "momento de jubilosa liberación en que nació el mundo moderno" (p. 510), tras de las "largas centurias del ascetismo" (p. 519), "siglos oscuros" (dark ages) medievales, con la salvedad, muy subrayada, en favor de los esplendores coexistentes en el mundo indio, chino y musulmán (p. 419). El equívoco histórico, el confusionismo, la ligereza de estilo, son difícilmente excusables cuando se aplican a temas tan sensibles para una muy considerable porción del mundo civilizado, y más si vienen a sazonar una obra de las pretensiones de seriedad de la presente.

Pero Russell persigue inequívocamente los aspectos sociales más que los filosóficos; se podrían catalogar interesantes posiciones personales, vertidas acá y allá, algunas de innegable penetración y acierto. Russell cree que las condiciones actuales de la sociedad han preparado un campo propicio para el marxismo y el fascismo (p. 813). Con gran tino y profundidad declara filosóficamente afines al liberalismo y al marxismo, no obstante su divergente impronta política (p. 81q). Señala como escollo, el más peligroso del mundo actual, la valuación del proceso técnico como tal, sin cuidarse de los resultados (p. 514). Asiente a una combinada mezcla de lo ideal y lo práctico (p. 620); en una declaración solemne se pronuncia por una armónica combinación de la solidez del Imperio romano con el ideal de la Ciudad de Dios de San Agustín (p. 515). Sin embargo, la fórmula social-política de Russell es la clásica concepción liberal (que se rezuma en todo el libro y mueve la pluma a las veces con calor menos democrático y liberal), con una amplia descongestión de lo dogmático y mutua comprensión (p. 864); comprensión que se extiende

hasta las ideologías del Oriente europeo-asiático, para las que Russell entrevé grandes posibilidades históricas; desde luego no se le alcanzan las razones por las que la cultura europea-occidental tiene derechos para perpetuarse en el mundo (véase p. 419).

L. MARTÍNEZ G.

RUIZ DEL CASTILLO Y CATALÁN DE OCÓN, EXCMO. SR. D. CARLOS: *Lo vivo y lo muerto en la idea liberal*. Discurso leído en el acto de su recepción como académico de número. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1947.

Es este un discurso que acredita, ciertamente, la alta categoría del nuevo académico, muy conocido ya por su producción científica y por los puestos ocupados en la Universidad y otros organismos nacionales. Este discurso revela una extraordinaria madurez de pensamiento, fruto de una larga vida pasada en la reflexión y en el estudio serio de los diversos problemas suscitados en el orden político, filosófico, jurídico y social.

El discurso se adapta exactamente a los criterios expuestos por el autor al principio de él: un tema vivo que estimula fácilmente el afán polémico, equidistante de la investigación pura y de la propaganda, eco de la actualidad; pero en forma que toda estridencia se apague en un ámbito acolchado de serenidad. Así, quiere aclarar lo que en la idea liberal haya de aportación perenne y lo que caduca como ganga del tiempo; es decir, lo que es recto y lo que es desviación, lo que aún puede ser una tarea y lo que debe constituir ya un remordimiento.

El estudio comprende los siguientes capítulos: I. Liberalismo e historismo. II, Liberalismo, democracia y socialismo. III, Liberalismo y religión. IV, Liberalismo y nacionalidad. V, Los elementos permanentes. Para los lectores propios de PENSAMIENTO reviste peculiar interés el capítulo I. El nuevo académico sabe sintetizar en trazos rápidos y precisos las posiciones fundamentales del historicismo de nuestros días; pero poniendo en su debido punto los límites correspondientes para que no se llegue a una absolutización de la historia. Dentro del marco de la historia es donde se desenvuelve la realidad social, la historia individual y también el conjunto de sistemas e ideas. El liberalismo también ha debido desenvolverse dentro de un período histórico: no adviene casualmente, sino que tiene su raíz en el tiempo. Fué la estructura de una sociedad que consideró válidos ciertos pensamientos, elevándolos a la categoría de credo y nutriendo con una fe una actividad y un ideal de vida concreta, siendo capaz de producir un orden social y un tipo humano: el orden y el hombre burgueses.

La síntesis trazada por el neoacadémico merece, sin ambages, el calificativo de magnífica y orientadora.

J. ITURRIOZ.

CARRERAS ARTÁU, JOAQUÍN: *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Barcelona, Instituto "Antonio de Nebrija". Barcelona, 1946. 16 × 11,5 cms.; 42 pp.

Se reproduce en este folleto la lección inaugural de los cursos de verano de 1946, en Ripoll, pronunciada el día 11 de agosto por el docto historiador de la filosofía española del Medievo, D. Joaquín Carreras Artáu. La lección del tema es motivada por la circunstancia de celebrarse ese año 1946 el centenario del nacimiento de Leibniz; el Dr, Carreras Artáu quiere contribuir con sus palabras al justo homenaje debido a aquel preclaro pensador alemán. Por otra parte, el Dr. Carreras, dentro del ancho campo de la filosofía leibniziana, se fija en un aspecto que le ofrece un punto de conexión y línea de desarrollo en perfecta continuidad con otras materias muy queridas para él: tal es el tema de los ensayos leibnizianos de lengua universal y de sus antecedentes lulianos. Nota acertadamente el doctor Carreras, que tantos méritos ha ganado en la historia del lulismo, que el Doctor Iluminado no soñó jamás en *crear* una lengua universal; lo que buscaba en sus ansias de unidad era la generalización del latín como el medio mejor de esa unificación del humano linaje. El ideal leibniziano de la lengua única surge de las nuevas condiciones de la Europa moderna. En Lull, en su *Ars magna,* están, ciertamente, en germen los elementos que más tarde van a fructificar en los ensayos renacentistas y leibnizianos de lengua general. El doctor Carreras hace rápida historia de estos conatos. Nos es grato notar la ponderada valoración que el doctor Carreras hace de la influencia en Leibniz de dos jesuítas españoles: los PP. Sebastián Izquierdo y Pedro Bermudo.

Lección la del doctor Carreras verdaderamente magistral, una nueva muestra de su mucho saber en el campo de la historia de la Filosofía.

R. CEÑAL.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA: MODERNA Y CONTEMPORANEA

REY ALTUNA, LUIS: *La ética del Renacimiento.* RevFil, 5 (1946), 419-451.

La Etica de Juan Luis Vives, consagrada en su "Introductio ad Sapientiam", puede bien ser considerada como la fórmula moral del Renacimiento. Dentro de la tradición greco-medieval, y con un matiz, aun en la terminología, más franciscano que tomista, define la "sapientia" según las dos dimensiones, especulativa y práctica, un conocer-apreciar y un querer-tender. En tres capítulos se puede condensar la estructura ideológica interna de la moral vivista: 1) El sumo Bien va íntimamente ligado a la virtud, dirección cínico-estoica frente a la cirenaico-epicúrea; la virtud se regula por la conformidad con la naturaleza, hasta hacer de esta conformidad una segunda naturaleza: la coronación de la virtud es la felicidad, de orden elevado espiritual y teológico, sobre todo hedonismo rastrero y aun sobre el mismo ideal estoico. 2) El problema de la vida y de la muerte se resuelve en un sentido espiritualista, so-

bre la base de la inmortalidad del alma y del concepto de peregrinación que ilumina la vida presente. 3) El acto religioso, que es indisociable de la moral, consiste en el conocimiento y el amor, amor que condensa lo volitivo y lo sentimental o afectivo; hasta podría verse en la acentuada intervención del amor un "barrunto" de la *posesión* mística de la Divinidad. Este lado afectivo está realzado por el papel central de cautivación ejemplar que ejerce la figura de Jesucristo, dechado moral. En él se dignifica el amor al prójimo, elevado a la categoría de *charitas*, que se desgrana en frutos de paz, condenatoria de toda guerra (pacifismo radical de Vives) y de amistad dilatada e indulgente. Y, finalmente, enclavado en el mismo amor de Dios y como reabsorbido por él, está el amor de sí, legítimo *yoísmo* sin egoísmo. En resumen, Vives refleja la doble tradición ética española: senequismo y cristianismo. *L. M. G.*

URDÁNOZ, TEÓFILO: *Vitoria y la concepción democrática del poder público y del Estado.* CT, 226 (1947), 234-285.

Quiere el P. Urdánoz aclarar la genuina doctrina de Vitoria en la variedad de interpretaciones que ha recibido, sobre todo del P. Delos y de Recasens Siches. ¿Se podrá fundamentar en Vitoria la democracia radical y los principios liberales? El presente artículo es una exaltación de Vitoria y un ataque contra Suárez. Vitoria consagra a este tema la Relección *De potestate civili*. Expone U. el momento histórico y antecedentes de dicha Relección y desarrolla el contenido de la misma. El proceso lógico de fundamentación del poder civil que Vitoria usa se remonta a Santo Tomás. El esquema para estas disquisiciones lo forma la teoría de las cuatro causas.

La autoridad es de derecho divino y natural, como la sociedad misma. En concreto, en cuanto comunicada a un príncipe, no es de derecho divino; así lo proclaman también Suárez y Belarmino, invocando la tradición teológica. Suárez dice que la autoridad es conferida por Dios inmediatamente a la comunidad y a los gobernantes mediante la intervención de las voluntades humanas. Respecto de la causa material, enseña Vitoria que la soberanía reside en la misma república; no comulga, pues, con las teorías neo-escolásticas. Y esta autoridad es la causa formal de la sociedad, ya que la esencia de la sociedad civil se cifra en la unidad de la multitud para el bien común; es decir, en unidad de orden que consiste en la subordinación de superiores e inferiores a través de la autoridad. Lo que más de relieve pone su concepto de forma es la concepción organicista, pero moderada.

En la institución del poder civil en concreto, ve U. una desviación de Suárez que enseñaría la organización democrática del poder como de derecho natural (cuasi-natural, dice Suárez, y enseña que es casi imposible llevarlo a la práctica), las otras formas necesitarían una institución positiva. Y aquí no se extraña U. de que se haya querido ver en esta doctrina un antecedente nato del "Contrato Social" (como si lo mismo que a Vitoria no separara a Suárez de Rousseau la doctrina del origen divino de la sociedad y del poder). Vitoria entiende que el sujeto inmediato del poder no es la sociedad organizada democráticamente, sino la multitud indiferenciada aún, y que por derecho natural ha de encomendarla a órganos particulares. Si la multitud está indiferenciada, no es sociedad, y, por tanto, no tiene aún la autoridad, y, por consiguiente no la puede trasladar.

En la "Translatio imperii" cita U. el juicio que hace Dios de la teoría suareziana y vindica a Vitoria contra el mismo Delos de que no admita la traslación del poder: en esto Vitoria sigue la tradición milenaria; la oposición a esta doctrina en los modernos nace de prejuicios ya rechazados. El pueblo permanece sólo con el dominio radical.

El acto jurídico en que se funda la traslación lo ha desarrollado Suárez en la teoría del contrato; pero la sustancia de esto se encontraba ya en Vitoria, aunque ni él ni Belarmino mencionan el contrato, que es preponderante sólo en Suárez. Vitoria enseña que el poder es transferido por un acto voluntario de la comunidad, y admite la variedad de formas implícitas que puede revestir este consentimiento, aunque como modelo y pauta jurídica establece la elección de la mayoría. Aquí U. expone la diferencia de esta doctrina con la de Rousseau, ya que Vitoria acepta plenamente la doctrina: "princeps maior populo"; o, como dice Suárez, el poder depende del pueblo "in fieri", pero no "in conservari".

Pero ¿será verdadera la objeción de Delos de que así los fundamentos del Derecho público quedan reducidos a relaciones de derecho privado? En Suárez, dice U. que

si, por su teoría de la democracia natural y directa (?). En Vitoria y Belarmino, no, ya que el contrato público fundacional de la autoridad sería según el modelo del pacto institucional (claro que esto también lo dice Suárez). *Joaquín Jiménez.*

* * * *La contribución teológico-filosófica del P. Francisco Vitoria.* Sapientia, 1 (1947), 513.

Fué el P. Vitoria moralista y jurista de fama mundial y honda trascendencia; pero toda su doctrina se funda y arraiga en su saber filosófico-teológico. Pónese éste de manifiesto en sus *Lectiones* y *Relectiones,* recientemente editadas en parte y transmitidas hasta nosotros por las copias de sus discípulos: en ellas leemos su contribución al resurgir escolástico del siglo XVI, con el equilibrio de su método racional-deductivo, no menos que positivo, con su estilo claro, elegante, adaptado al auditorio escolar, hijo de la claridad y precisión de sus ideas netamente tomistas en punto tan capital como el de los universales.

Equipado con estos instrumentos, pudo adentrarse en la crítica ético-jurista que le caracteriza. En ésta siguió también la dirección y las luces de Santo Tomás, cuyos principios profundiza y aplica en sus últimas consecuencias a la solución de los problemas nacionales e internacionales de su época, con una libertad y competencia propia de un maestro; ¡y eso que eran problemas delicados y complejos! Basta recordar algunos: títulos de España en la conquista de América; relaciones de los poderes del Rey y del Sumo Pontífice el matrimonio de Enrique VIII y Catalina de Aragón... El padre, pues, del Derecho Internacional debe ser considerado de modo más universal como un sabio cristiano, teólogo y filósofo, que sabe descubrir y aplicar los grandes principios de la fe y la razón a las cuestiones prácticas de la vida humana individual y social. *A. Fabregat.*

Iriarte, Joaquín, S. J.: *Francisco Suárez. Una metafísica que ilumina El Escorial.* RazFe, 136 (1947), 176-191.

Siguiendo a Grabmann, compara el padre I. el monumento metafísico del Doctor Eximio, en sus colosales dimensiones y profundidad, con las severas líneas y encanto, más místico que estético, de la sublime arquitectura de El Escorial. El Monasterio, hijo más de Lógos que de la Cháris, espera monjes que mediten y ordenen la ciencia. Y por aquí se enlaza el pensar metafísico más vasto que se conoce con este monumento de serenidad y belleza intelectual.

Hasta entonces no hay sistematización metafísica. Suárez es el audaz que aborda una obra empezada y terminada por sí propio, atlánticamente sustentada sobre sus hombros. ,Penetra el padre I. en la estructura de la obra suareziana recordando aquella primera disputa sobre la naturaleza de la metafísica, pórtico de los reyes que se levanta en visión dominadora, echando por tierra la tesis de que la afición por la ciencia pura sea casi extraña a la filosofía española.

¿Cuál es el valor encerrado en este esfuerzo metafísico de Suárez? Recorre y discute con serenidad toda la literatura conocida sobre la materia, para proceder luego a una arquitectura personal, a un sistema propio; es el paso de los comentarios a los libros metafísicos autónomos: es una pieza de metódica amplia, independiente e innovadora en la escolástica y en la especulación filosófica en general.

Comparado con Kant, la revisión metafísica de Suárez es magnífica y constructiva, porque una cabeza clara ha pensado la obra. Kant, en cambio, es un innovador que arrumba la metafísica. *Joaquín Jiménez.*

Fabro, C.: *Una fonte antitomista della metafisica Suareziana.* DivTh (P), 24 (1947), 57-68.

Trata de una fuente de la doctrina de Suárez sobre esencia y existencia. Como autoridad en que apoyar su propia opinión de no admitir la distinción real, señala Suárez a Alejandro de Alés en su metafísica. Pero tales comentarios a la metafísica no son de él, sino de Alejandro Bonini, piamontés, de Alejandría de Palia, franciscano del siglo XIV y General de la Orden; al cual ya Dominicus a Flandria había enumerado como adversario de la distinción real. Este Bonini pertenece a la reacción antitomista. Fabro aduce luego los textos en que Bonini explica la identidad entre esencia y existencia, que son los aducidos por Suárez. De este hecho saca Fabro

consecuencias, aparte de algunas entreveradas a lo largo del artículo contra los métodos de Suárez, contra la originalidad de Suárez, contra su decantada erudición, achacándole falta de lecturas directas: particularmente le acusa de expreso y confesado antitomismo en esta célebre cuestión. *J. Iturrioz.*

LEDGER WOOD: *Cartesio e la structura della conoscenza.* Sophia (1946), 9-20, 122-130.

El autor estudia la naturaleza y estructura de la ciencia humana según Descartes, así por su importancia intrínseca como por su influjo histórico. El autor se ciñe a las consideraciones siguientes:

1. Descartes fué el primero en inculcar la preeminencia del problema del conocimiento sobre los problemas ontológicos; antes de estudiar una ciencia debemos conocer los límites posibles de nuestro conocimiento. 2. Hay perfecto paralelismo entre nuestro saber y el ser: por esto basta considerar nuestras ideas, y si éstas son claras y distintas, entonces las realidades y los atributos que de ellas se piensan, así son también reales y distintos; esta proposición terminó en el idealismo de Hegel al pretender no ya el paralelismo entre el conocer y el ser, sino la perfecta entidad. 3. El vehículo necesario de una ciencia verdadera son las proposiciones y no las ideas, conceptos o categorías, como quería Platón: las ideas son verdaderas o falsas ocasionalmente, no formalmente; en las proposiciones hay que distinguir su aspecto material y su aspecto objetivo o de conformidad con las cosas significadas: solamente bajo este aspecto son verdaderas o falsas. 4. Las proposiciones son absolutas o relativas: las absolutas no se derivan de otras, y las demás se derivan de ellas; las relativas son las que se derivan *a priori* de otras, La manera cómo estas proposiciones están ligadas entre sí es porque unas contienen a las otras de una manera implícita. 5. Las proposiciones absolutas son pocas relativamente, y se deben a intuiciones o experiencias independientes entre sí; por tanto, la proposición *cogito, ergo sum* no tiene más privilegio sobre las otras proposiciones absolutas sino en ser la primera que se mantiene en pie en el método de la duda metódica. 6. La ciencia es una, porque la mente, con que todas se adquieren, es una; y por esta causa es más ventajoso estudiarlas todas, con sus relaciones mutuas, que estudiar alguna que otra aisladamente. Y nota el autor que muchas de estas observaciones son aceptables y otras no han logrado la aprobación, entre otras, la pretensión de que la ciencia es una sola. *J. Hellín.*

CARLINI, ARMANDO: *Le interpretazioni di Cartesio.* GiordiMet, 1 (1946), 114-128; 188-202.

I. A pesar de la perfecta claridad de su sistema, Descartes resulta un autor oscuro. Pueden anotarse las siguientes interpretaciones diversas de su filosofía, en el tiempo moderno, en sus contemporáneos y en los períodos subsiguientes. Modernamente en *Francia* las dos direcciones salientes están representadas por Liard y Espinas. Para Liard todo su pensamiento gira en torno al problema de la ciencia; los demás elementos: religioso, metafísico, Dios, alma, son adventicios como una concesión al gusto del tiempo. Siguen esta dirección Adam, Tannery, Levy-Bruhl, Gilson, Brunschvicg. Según Espinas toda la intención de D. se orienta a crear una nueva apologética de las creencias religiosas y morales. Otros extienden este sentido religioso-apologético a toda la ciencia en el sentido pleno e integral de una ciencia-religión o filosofía cristiana; así, Blondel, Gouhier y, sobre todo, Chevalier. Laberthonnière distinguiría dos religiosidades, una científica y otra la del creyente. Segond y Mesnard, en una dirección independiente, definen la filosofía de D. desde el ángulo de un humanismo al modo renacentista. En *Italia,* Olgiati la entiende como un fenomenismo racionalista, equidistante del realismo tradicional y del idealismo posterior; parecídamente Galli ve en D. la tentativa de integrar la exigencia idealista con la exigencia realista. De Giuli y Ruggiero miran a D., a través de su idealismo evolucionista, como un engendro de movimientos opuestos desenvueltos posteriormente. En *Alemania,* concretamente Jaspers, ve en D. el misterio personificado, el enigma, el equívoco, una no-inteligencia sin fondo, deformador más que iniciador de la filosofía moderna que se ha desarrollado con éxito, a pesar del comienzo cartesiano; en el fondo de su realismo hay sólo un motivo místico, como lo confirma su autobiografía. Para los contemporáneos, el *Discurso,* presentado como prólogo a tres ensayos físicos-fisiológicos, significa una lógica metodológica para la construcción de una ciencia natural; pero se reveló ya

como una doctrina de fondo que convertía la ciencia, tradicionalmente problema de realidad, en problema de pensamiento. En el período inmediato posterior, la filosofía de D. es el centro de interés general de pensadores y escuelas, que amalgama con sus propios sistemas elementos cartesianos. Unos acentúan su aspecto teológico, como forma de la metafísica escolástica, aristotélica, en sentido agustiniano; otros acentúan su aspecto epistomológico, como filosofía de la ciencia, método físico-matemático enlazado con el despertar de las ciencias experimentales.

II. A la aparición del Criticismo toma un giro nuevo la interpretación de D. La atención se centra en el significado y valor del "Cogito". Toda la *Crítica de la razón pura*, de Kant, es un repensar, refutar y profundizar el pensamiento cartesiano. Según él, D. trató inútilmente de salir de su inicial escepticismo por medio de un idealismo meramente empírico. El "ego sum" no tiene la confirmación noumenal de una intuición intelectual, sino que está prendido a la problematicidad de las cosas de la experiencia. Sobre esta equivocada interpretación de D. como idealista empírico, Kant refuta en los paralogismos de la razón la substancialidad del "yo". Los representantes del idealismo postkantiano (Fichte, Schelling, Hegel), al desviar el interés fundamentalmente gnoseológico, criticista, de Kant, hacia una metafísica idealista, envolvieron forzosamente el "yo" cartesiano en la ley dialéctica de tesis y antítesis; para Hegel el "cogito ergo sum" cristaliza la síntesis que une indisolublemente el ser y el pensar, cuya verdad absoluta se corona previo el recurso de Dios. Reaccionando contra el idealismo absoluto postkantiano, la escuela de Marburg quiere volver el "yo" cartesiano al significado originario criticista, más cerca de Kant que de Hegel. Natorp se esfuerza por destacar los puntos de contacto de D. con Kant, que aparecen más en las "Regulae" y "Discurso" que en las "Meditaciones" y "Principios", llenos estos últimos escritos de resabios de la ontología escolástica. Contra la interpretación de Kant, en el "Cogito" mismo y no en las cosas externas está dada inmediatamente la existencia, si bien D. no profundizó en el análisis del juicio existencial. Husserl, por el contrario, insiste en las "Meditaciones", a las que atribuye la inspiración de su propia fenomenología, hasta poderse definir ésta como "neo-cartesianismo"; reconstrucción de la ciencia a base de una filosofía orientada hacia el sujeto, y de la que es punto de partida constructivo el mismo sujeto en su reducción solipsista flotante en la duda universal. Sólo que D. apuntaba a una ciencia realista y Husserl apunta a un sistema de esencias lógico-metafísicas. Para Hamelin, D. es el auténtico fundador del idealismo moderno, tímido aún en él, a pesar del heroísmo de su duda; puede denominarse el suyo un semi-idealismo inclinado hacia un general subjetivismo, no del todo explícito. El "Cogito, ergo sum" es un juicio que implica un elemento voluntario, libre, contingente, frente a otro racional, lógico, necesario, bien que D. no vislumbró este dualismo-fusión empírico-racionalista. *L. M. G.*

BATAINI G., S. C. I.: *La Fontaine e l'automatismo cartesiano*. DivTh (P), XLVII-XLIX (1944-46), 296-301.

La Fontaine también se hizo eco y parte de las discusiones contemporáneas, provocadas por Descartes, sobre el automatismo animal, con una fábula filosófica: *Los dos topos, la zorra y el huevo* (lib. X, fáb. 1). Su buen sentido y exquisita familiaridad con los animales—los protagonistas de sus fábulas—le llevan a refutar el automatismo mecanicista, que Descartes parece atribuirles. Las bestias tienen algún conocimiento, aunque carecen de verdadera reflexión. No son meros autómatas, ni naturalezas intelectuales. En cambio, el influjo de Descartes es evidente en la descripción que hace del alma humana en esta misma fábula. Distingue también aquí el poeta dos almas humanas, una inferior y animal, otra superior, que es el espíritu. El mismo buen sentido, que le ha salvado del automatismo, le salva, además, del exceso contrario; es decir, de una apología exagerada del conocimiento de los animales. No llega a los extremos de otros zoófilos, antiguos y modernos, que, como Zingaropoli, suponen que la psique beluina es la misma psique humana en evolución ascendente.—*J. Echarri.*

LILLO RODELGO: *Baltasar Gracián o la voluntad*. RevNacEd 64, 19-45.

Bajo este título, poco revelador del tema que anuncia, se hace una revista de la doctrina didáctica del famoso jesuíta aragonés, tal como aparece especialmente en su

"Criticón"; pero con la vista siempre atenta a sus demás obras, de las que también se citan con frecuencia pasajes confirmativos.

Para Gracián, pues, toda educación perfecta debe estar dotada de estos caracteres: debe ser integral, con perfecto dominio de la razón sobre las malas inclinaciones, perfeccionadora y transformadora de las dotes naturales, autopersonal e hija del esfuerzo de la propia voluntad, artífice del hombre universal de facultades y gustos equilibradamente desarrollados, inspiradora de la virtud cristiana y del valor en todas las etapas de la vida, guía hacia la felicidad eterna e introductora a la inmortalidad.

La pedagogía de Gracián no fomenta el pesimismo, sino la vigilancia y el equilibrio, y señala como viáticos del hombre peregrino sobre la tierra un entendimiento culto y un corazón de amigo. *A. Fabrat, S. I.*

SCIACCA, MICHELE F.: *Introducción al estudio de Pascal.* RevFil 6 (1947), 91-111.

Se hallarán en esta cálida y densa introducción del profesor italiano los rasgos salientes de la fisonomía humana, científica y religiosa de Pascal, "temperamento desbordado, integrado por extremosidades" (p. 94); individualista y violento, investigador apasionado, moralista celoso, dialéctico formidable y místico ardiente. Punto de apoyo y término de su espíritu son los hechos, observados y vividos en su realidad concreta. Sobre ellos se volcaba su alma para captarlos con penetración psicológica más que científica. Particularmente ha escudriñado el mundo del espíritu humano, y en él ha vivido el dramatismo de la angustia, no la estéril inquietud de la razón enfermiza y derrotada, sino la auténtica angustia cristiana, en la que va, junto al conocimiento del pecado, la esperanza de la ayuda de Dios. Se explica la atracción que ha ejercido sobre él el jansenismo, más por su actitud severa y visión sombría de la vida que por sus concepciones dogmáticas. El agustinismo pascaliano es más ortodoxo que el arnoldiano; no negó la razón ni la naturaleza, sino reconoció sus límites y la necesidad del superior auxilio presto para todos. El símbolo del hombre en el estado actual es Cristo crucificado, expresión trágica de su destino, con el abatimiento de la caída y el dolor expiador. Excesivamente hundido en la negativa del pecado, le ha faltado a Pascal dilatar su mirada hacia horizontes más positivos de la creación buena y la elevación triunfadora de la Redención. *L. M. G.*

REY ALTUNA, LUIS: *Guillermo Leibniz, filósofo de la Historia.* RevFil 6, (1947) 123-143.

Leibniz es un acreedor a un lugar eminente entre los filósofos de la Historia, siquiera sea éste un lado menos advertido en la dimensión universal de su genio. El cristianismo, que ha alumbrado todas las grandes filosofías de la historia, es el fondo de inspiración de Leibniz, como lo es en Vico y en el mismo Hegel, que le siguieron en el tiempo. San Agustín representa la primera gran creación de filosofía cristiana de la Historia, con su "De Civitate Dei", en cuya segunda parte sobre todo se aclara el sentido del hombre histórico, sometido al influjo de las dos ciudades, con los tres factores claves de una culpa como origen, de una suerte eterna como término y un amor como móvil, todo bajo la dirección unitaria de una Providencia; en este complejo se funden todas las categorías de lo histórico: temporalidad es gravitación del pasado y proyección hacia el futuro, una cierta irrepetibilidad, individualidad espontánea e historicidad. Leibniz hace el traslado agustiniano en sus dos reinos de la naturaleza y de la gracia, en su Reino de los espíritus o Monarquía divina, bien que su optimismo filosófico no ha evitado el escollo del determinismo teológico. Al menos ha retenido las fundamentales características agustinianas de la universalidad y profundidad, necesarias en toda auténtica Filosofía de la Historia, y de la que se han desviado los fragmentarismos parcelados del último siglo, por abandonar el derrotero agustiniano, que, hoy como siempre, es garantía de acierto. *L. M. G.*

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *La sistemática leibniziana.* RevFil 6 (1947), 437-471.

El profesor Alcorta subraya ciertos rasgos orientadores de la concepción del mundo de Leibniz. Primero, la rígida estructura racional de su "cosmovisión"; el universo no sólo es esencial e intrínsecamente racional, sino que es un producto del dinamismo racional que impulsa los posibles a la existencia, sin más limitación que las interferencias de posibilidades, medidas por la composibilidad de las notas inteligibles; puede así ser considerado el mundo como "un plexo de posibilidades composibles, lanzadas

por su fuerza intrínseca a la existencia" (p. 440). En un análisis más detallado de esta racionalidad, se demuestra toda la realidad estructurada conjuntamente por los dos principios e idénticos complementarios de identidad y de razón suficiente, que penetran el ser y condicionan toda explicación del ser. Desde estos principios se desprende la armadura racional del universo: ha de existir toda la realidad; la mejor de las posibles, diferenciada hasta el infinito y en rigurosa continuidad sin intersticios. Las características de este racionalismo ontológico-"agatológico" pueden agruparse en torno a los siguientes aspectos: composibilidad metafísica, continuidad del ser (donde se estudia la homogeneidad del ser como exigencia de continuidad, la continuidad físico-metafísica, continuidad en las gradaciones del ser, continuidad y composibilidad de los seres); continuidad e infinitud; continuidad y progreso; paralelismo gnoseológico-ontológico y fundamento teológico de la cosmovisión leibniziana. Como apuntes crítico-históricos de toda la concepción se señalan al final: la raíz racionalista, el apriorismo metodológico, la reincidencia en el spinozismo y la declinación hacia el idealismo.

L. M. G.

Rafael Verhulst. Enrique de: *S. I. Leibniz filósofo.* (Publicado en la Revista de la Academia de Ciencias, de Madrid, t. XLI), 1947; 29 pp.

En esta disertación se presenta la filosofía de Leibniz desde el punto de vista que más puede interesar a una Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, sacado aparte el aspecto matemático. Tras de una amplia nota biográfica, valorativa de Leibniz en su conjunto histórico, como pilar filosófico medio entre las dos grandes figuras de flanco, Suárez y Kant, se destaca, ante todo, su contribución a la Física filosófica con el descubrimiento del principio de la conservación de la cantidad de fuerza, derivado de consideraciones filosóficas, no matemáticas, contrapuesto al de conservación de la cantidad de movimiento de Descartes y emparentado tan de cerca con el principio más universal de la física moderna de la conservación de la energía. Leibniz lo anunciaba ya en 1686. Partía como base de la no creación ni aniquilación de nada en la naturaleza; lo completó con la distinción de la fuerza en fuerza viva y muerta, o cuyo efecto permanece como en suspenso. Otros inventos, como la "machina arithmetica", con todos los elementos importantes de la moderna máquina de cálculo, muy superior a la de Pascal, y el reloj de bolsillo, testimonian la afición mecánico-científica de Leibniz. En un rápido recorrido por las diversas ramas de la Filosofía, ofrece a continuación el disertante académico lo que ideó Leibniz, con novedad de pensamiento y precocidad acaso única, en Ontología o Metafísica, Cosmología, Psicología y, sobre todo, en Teodicea, cuyo nombre él acuñó. Hay un apartado más detenido para la Criteriología, de la que puede considerarse Leibniz precursor.

L. M. G.

Andrade, Antonio Alberto: *O eclectismo filosófico de Verney.* Broteria 44 (1947), 57-80.

En 1746 se publicó uno de los más famosos libros del arcediano de Evora, Luis Antonio Verney, bajo el seudónimo de "Barbadinho". *Verdadeiro método de estudar.* En ocasión del segundo centenario, A. de Andrade, además de un lago estudio sobre Verney y la filosofía portuguesa, nos ofrece el presente sobre el eclecticismo del mismo autor. Pónese éste de manifiesto indicando y cotejando sus principales sentencias en las diversas partes de la Filosofía con las más corrientes de su época, aunque de diversos autores y sistemas. A todos los había leído, y en abierta oposición con el Peripatetismo, por un lado, y estusiasta de los progresos científicos, por el otro, recoge en multitud de libros su filosofía, que no constituye un sistema, ya que, en frase suya: "el sistema del verdadero filósofo consiste en no poseer sistema alguno".

Se ha disputado acerca de su *originalidad,* y es fácil señalar las influencias que sufrió de sus lecturas y conversaciones filosóficas, y aun las marcadas coincidencias con algunos autores, como Locke y Antonio Genovesi

Numerosos y acérrimos fueron sus defensores e impugnadores, hasta el punto de que la obra de uno de éstos fué puesta en el índice de los libros prohibidos; su influjo se dejó sentir, no siempre benéfico, en Portugal, sobre todo. Tuvo Verney gran acierto en el modo más moderno de enfocar la Filosofía, se mantuvo espiritualista y

proclamó la armonía de la Filosofía con la Teología; pero demasiado aferrado a lo útil y sensible, le faltaron alas para elevarse a la región de las últimas causas y colocar en su estudio el fin de la verdadera Filosofía. *A. Fabrat, S. I.*

CHAIX-RUY, J.: *Montesquieu et J.-B. Vico.* RevPhilFrEtr 72 (1947), 416-432.

La lectura de los *Cahiers* de Montesquieu me ha llevado—dice el autor—a fijarme sobre un problema insinuado ya por P. Hazard: la influencia posible de Vico sobre Montesquieu. Montesquieu no nombra jamás al napolitano, pero le conoció en sus obras, y aun tal vez le trató personalmente durante su viaje a Nápoles (1725). A la luz de los textos conocidos—sobre todo de las notas para el *Espíritu de las leyes*, qué son los *Cahiers*—parece que se debe ir más lejos que va A. Hazard al valorar esa influencia. Sin que se pueda hablar de una influencia profunda de Vico sobre Montesquieu, todavía se puede afirmar no sólo la existencia de preocupaciones comunes y un punto de partida idéntico, sino incluso una verdadera aportación de la *ciencia nueva* y un conocimiento de sus temas principales, velado a veces, transparente otras, en esas notas de los *Cahiers*, que han inspirado el *Espíritu de las leyes*. Tres temas, por lo menos, de la *Ciencia nueva*, de Vico, se repiten en los *Cahiers*: el valor social de la religión y de ciertas pasiones humanas fundamentales aun viciosas; la ley de las tres edades de la humanidad; la ley de la recurrencia—según el esquema plotiniano—, que ve a los pueblos conducidos a la barbarie por el exceso mismo de su cultura —testigos los griegos y los romanos—. Sin duda el tono de ambos sociólogos es diverso. Vico es providencialista y proyecta sus concepciones sobre el panorama de una filosofía de la historia universal y eterna. Montesquieu no tiene esa amplitud y es más moralista, retenido por el positivismo. *J. Echarri.*

GREGOIRE, FRANZ: *Hegel et l'universelle contradiction.* RevPhiLo., 44 (1946), 36-73.

Para Hegel la contradicción es el fundamento de su filosofía: *Contradictio est regula veri, non contradictio, falsi*, fué su lema constante. Bastantes autores piensan que no por eso Hegel pretendía negar el principio de no-contradición, y el estudio atento de sus obras definitivas nos lleva a la misma conclusión, aunque no por las mismas razones.

Rechazadas, al menos como incompletas, algunas interpretaciones, se determina cómo procede el método dialéctico hegeliano en general y en cuanto a la contradicción, apoyándose siempre en el citado principio, y hasta qué punto el mismo Hegel se dió cuenta de su modo de proceder cuando, para evitar la contradicción, que es nada, supera la contradicción lógica del entendimiento con el proceso dialéctico de la razón.

Hegel, fiel a su principio de no-contradicción, sostiene que la contradicción es la ley fundamental de las cosas mismas, y para interpretar debidamente esta su aserción se estudian los cuatro sentidos principales que da a la palabra "contradicción": 1.º, toda cosa exige la existencia de su contraria, o todos los contrarios son correlativos; 2.º, todos los contrarios son antagónicos, y como éstos se dan en el mismo sujeto, todo sujeto es opuesto a sí mismo; 3.º, toda cosa es por constitución relativa a otras, o sea "contradictoria"; 4.º, toda cosa dejada a sí misma sería lógicamente contradictoria o imposible. Al mismo tiempo se explican los sentidos correspondientes, que atribuye a la fórmula "superar la contradicción": toda cosa supera su oposición a su contraria y antagónica por la presencia simultánea o posterior del término sintético. Toda cosa supéra siempre la contradicción lógica por ser esencialmente relativa a otras.

La contradicción es también, según Hegel, quien guía todo movimiento progresivo y superador de la misma, quien se halla en su punto de partida, impone la lucha entre los términos antagónicos, su transformación y desaparición, y aun podría decirse quien constituye la propia esencia relativa del progreso

El mal uso que Hegel hizo del término "contradicción" originó muchas de las oscuridades y equívocos, fáciles de evitar, de su sistema; y aun los muchos errores del mismo son debidos con frecuencia a la indebida extensión de las ideas a que atribuye el nombre de "contradicción". *A. Fabrat, S. I.*

MARÉCHAL, CHARLES: *La Mennais, Descartes et saint Thomas.* RevPhilFrFtr. 72 (1947), 443-451.

Hoy se puede ya decir, por extraño que parezca, que La Mennais fué introducido a S. Tomás por Descartes. La Mennais no atacó a Descartes, sino a la filosofía de Descartes, enseñada en las escuelas con muchas modificaciones", como tampoco Descartes había atacado a Santo Tomás, sino a la escolástica contemporánea decadente. Es deudor a Descartes y a Santo Tomás, y él mismo declara que su pensamiento está resumido en dos textos de la *Summa* (2, 2, q. 2, a. 4, *Restertio; ibid.*, a. 6, *Res*). A la tesis de Santo Tomás, de la distinción entre la fe sobrenatural, base de la teología, y la razón humana, que produce la filosofía y la ciencia, La Mennais añade dos ideas, con las que no quiere alterarla ni en su espíritu ni en sus intenciones. Primero, la idea de la fe natural en razón; luego, la de una razón universal—la razón *humana*, contrapuesta a la razón *individual*—, calcada sobre la razón cartesiana; pero enriquecida con un desarrollo explícito de sus condiciones sociales, la meditación de la filosofía cartesiana le ha permitido, pues, a La Mennais reencontrar y revivir el pensamiento medieval. Por la crítica del individualismo dieciochesco y del neocartesianismo de la escuela llega La Mennais, a través de Descartes, a reanudar un contacto con el tomismo auténtico. Si por fideísmo se entiende una filosofía, que sacrifica la razón a la fe sobrenatural. La Mennais no es fideísta. Su doctrina, como la del tomismo, es un racionalismo cristiano. *J. Echarri.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La filosofía española y los casticismos del pre-98.* RazFe, 135 (1947), 403-418.

Es una continuación del estudio *La filosofía española. Su concepto y su valor.* Expone el padre I. la valoración que ha merecido la filosofía española en los casticistas Unamuno y Ganivet, que en parte han seguido a Clarín.

Los ensayos de ambos surgen no en medio de obras y tras atento examen de las varias filosofías nacionales, sino con esos acercamientos a la intimidad de las cosas de que suelen ufanarse los que viven a merced de ciertas intuiciones, tan profundas como exentas de labores escolarmente disciplinadas.

Para Unamuno nunca ha habido en España filosofía verdadera. La escolástica ha ahogado el pensamiento filosófico nacional cuando empezaba a despuntar. No ha habido sistemas metafísicos, a pesar de Suárez; ni tampoco teólogos, pues si se hubieran tratado a fondo estas cuestiones hubiera habido heresiarcas. Este razonamiento dice I. hubo de ser decisivo para quien sintió y vivió lo excéntrico como signo de acusada personalidad. La "filosofía castiza", según Unamuno, es la mística, que arranca del conocimiento introspectivo de sí mismo y cierra los ojos a lo sensible y aun a lo inteligible, y anhela llegar al Ideal del Universo y de la Humanidad, e identificar al espíritu con él. Psicologismo, introspección, individualismo. Aun en el ropaje externo de la filosofía auténtica habla castellano y con la expresión misma del pueblo.

Ganivet encuentra la clave de la filosofía nacional en el eticismo de Séneca, recogida del ambiente y plasmada en una fórmula. En vez de cosmologías y psicologías clasificadoras, pide un alma en actividad, como la de Santa Teresa. *J. Jiménez.*

CHIOCHETTI, EMILIO: *Enrico Newman, el centenario della sua conversione* (1845-1945). GiordiMet, 1 (1946), 260-282.

El centenario de Newman sugiere a Ch. ciertas consideraciones o comentarios a las etapas de su conversión, su neta catolicidad, adhesión rendida a la Iglesia, defensa del Papado, concretamente el medieval, y toca de paso su posición en algunos puntos doctrinales, como el desarrollo dogmático y la fe en la otra vida. Aparte la misma realidad histórica de un espíritu atormentado por el ansia de la verdad, al fin alcanzada en el plano filosófico y religioso, recogeremos como de interés filosófico el contenido de las primeras páginas del artículo, en que se describen las vías de Newman para llegar a la verdad. Estas son, ante todo, las del sentido moral. Dios es sentido presente en su providencia individual de padre y de amigo íntimo y solícito por mí. Después el sentido racional, la lógica en su doble dimensión, lógica formal del silogismo abstracto y lógica espontánea del espíritu o conciencia, admonitor interno de Dios, participación de la ley eterna. *L. M. G.*

SAMPAY, A. E.: *La "comprehensión" del Estado en Wilhelm Dilthey.* Sapientia, 1 (1946), 107-123.

Las ciencias noológicas, según Dilthey, tienen por objeto la realidad histórico-social, liberada de la metafísica, disipadas las nieblas de las entidades abstractas—arte, ciencia, Estado, sociedad y religión—. La realidad social sólo es cognoscible al transferirse la interioridad del investigador a la materia de la ciencia. Para ello no basta la formación profesional, mediante elementos incoherentes históricos, teóricos y prácticos. Es preciso autorreflexionar, reducir a la conciencia los elementos inconexos, examinando los actos psíquicos que nos unen con el fin (totalidades teleológicas), o traban nuestras voluntades (totalidades de ejecución). Estas últimas son céntricas en la doctrina del Estado. "La vivencia, vista desde el sujeto, consiste en que éste encuentra su voluntad afincada en un nexo de vinculaciones externas", en esas totalidades de ejecución, familia, Iglesia, etc., basadas en el instinto social y en relaciones de dominación o dependencia informadas por la conexión de fin. Así quedan relacionados el fin, la función y la estructura, constitutivos del Estado, como protector de los súbditos y promotor de los derechos de la sociedad. Dilthey reprueba la ciencia empírico idealista, que ha querido explicar las formas sociales, que son una unidad vital con ingredientes sentimentales y volitivos, como meras representaciones. El método que Dilthey adopta para encontrar esos elementos en la conciencia es el escepticismo. Su sistema cognoscitivo está integrado por la vivencia y la comprensión. Es de advertir que en Dilthey no está clara la distinción entre el vivir (dinámico) y la vivencia (estático) de las concreciones del tiempo, y que existe la misma oscuridad entre el percibir las vivencias y la comprehensión. En ésta distingue entre revivencia e interpretación. Es fácil que la comprehensión signifique para él el paso del sujeto a lo exterior, lo contrario de lo que ocurre en la percepción; es decir, en el vivir y en la vivencia. Esto, aplicado a otras personas e instituciones, constituye nuestro saber del mundo espiritual. Para salir de nuestras vivencias necesitamos la interpretación, que constituye la función central de la comprehensión. Si Kant es intelectualista, Dilthey enseña un voluntarismo inmanente e irracional, característico del calvinismo. Su teoría del Estado está confiada en la inmanencia voluntaria del sujeto. *E. E.*

MAES, A.; *La notion de vérite chez W. James.* RevPhilLo, 44 (1946), 415-428.

M. Leroux sostuvo en 1923 que James, en la segunda época de su vida, había descartado de la verdad el influjo sentimental voluntarista, corrigiendo así un concepto demasiado amplio de la verdad en favor de uno más estrecho. Esta corrección sería observable en el segundo grupo de sus escritos, a partir de 1905. El autor rechaza esta posición, sosteniendo que James, hasta el fin de su vida, se mantuvo fiel a una concepción voluntarista de la verdad. Para sostenerlo, el autor, a su vez, recorre los escritos del segundo grupo año por año: en 1905 James no piensa abandonar su concepción, aun cuando pudiera deducir de los principios de su empirismo radical una concepción estricta de la verdad; pero no lo hizo, como tampoco lo hizo en 1907-8. James permaneció fiel a su primitiva concepción. *J. Iturrioz.*

MAES, A.: *Le centenaire de William James. Les Congrés commémoratifs tenus aux Etats Unis d'Amérique en 1941-42.* RevFiLo, 45 (1947), 73-106.

W. James nació el 11 de enero de 1842, y su centenario en Estados Unidos se ha celebrado durante el curso académico 1941-42, en el momento en que Estados Unidos entraban en una guerra, cuyos contendientes acudían justamente a James como a justificativo de su propia conducta. Tres fueron los Congresos: 1.°, en la *New School for Social Researech,* de New York; el Congreso se abrió el 23 de noviembre de 1941 con un discurso del hijo de James, quien analizó el éxito de librería obtenido por su padre. Intervino también M. Morace Meyer Kallen, discípulo y amigo de James, y que está al frente del departamento filosófico de la sociedad organizadora. Se estudiaron las doctrinas sociales de James. 2.° El segundo se inauguró el 29 de diciembre de 1941 en el Vassar College, Poughkeepsie, New York, organizado por la *Eastern Division of American Philosophical Association.* Se ocupó principalmente de los principios filosóficos de James, tanto los psicológicos como los epistemológicos y morales. 3.° El tercero, organizado por la *Western Division,* de la misma sociedad, tuvo lugar desde el 24 de abril de 1941 en la Universidad de Visconsin, Madison. Sus temas se con-

centraron en la psicología, en la metafísica y en la moral de James. Las actas de los tres Congresos han sido publicadas en un volumen de 234 páginas. Valiéndose de ellas, da el articulista un breve resumen de las principales colaboraciones, criticándolas brevemente. Como resultado final, señala el siguiente: "Los unos y los otros han comprendido que la idea dominante y original de James no es epistemología utilitarista, sino su antideterminismo meliorista. Es un resultado importante para la Historia de la Filosofía del siglo XIX." *J. Iturrioz.*

Von Rintelen, Fritz-Joachin: *Realismo e Idealismo.* Sophia (1946), 234-262.

Se trata de la introducción hecha por el autor a la edición alemana de la *Crítica del idealismo,* de C. Ottaviano.

Expone el carácter típico de las dos corrientes y su significación en el presente; analiza estrictamente el único y verdadero realismo, haciendo resaltar las ventajas de este último respecto a la posición fundamental de una concepción idealista. La posición del verdadero realismo ha de ser tal, que por un lado se oponga a un realismo empírico-físico, y por otro al idealismo crítico-especulativo. En los tiempos actuales se nota la reacción realística del elemento vital contra toda filosofía idealística demasiado abstracta; pero tiene el peligro de ser un realismo empírico-físico. El idealismo demasiado unilateral adapta todo arbitrariamente a nuestra idea, concibe el universo como pura actividad del espíritu y se encuentra con la dificultad de explicar los fenómenos del ser. El verdadero realismo ve el mundo en su concreta realidad, en su plenitud, tanto espiritual como objetiva, en su autónoma multiplicidad y particularidad ontológica, y por eso admite la realidad del mundo, la realidad de un alma libre, espiritual e inmortal, la realidad de los valores morales y la realidad de Dios personal. *J. Jiménez.*

Millán Puelles, Antonio: *Lugar fenomenológico del Ser ideal.* RevFil, 6 (1947), 417-436.

La fenomenología, en su conato superador del psicologismo, del que acusa aún rasgos hereditarios, ha dirigido su atención al lado significativo, intencional o lógico que flota por encima de las realidades psíquicas. Antes de elaborar una ontología de ese ser ideal, ha interesado precisar el lugar donde es "captable", no ya donde se da o está. En el presente artículo se analiza con fina disección las varias fórmulas o etapas que ascensionalmente nos sitúan frente a la esencia eidética. Primero las expresiones verbales, punto de referencia lejana, al presentarse el ser ideal como identidad de los enunciados; luego las vivencias de expresión, zona más próxima y verdadero lugar fenoménico del ser ideal, pues la significación, cifra de lo ideal lógico de Husserl, se define como "la unidad ideal realizada en las vivencias psíquicas"; y, por último, dentro de ellas, la identidad del universal aprehendido en la abstracción; universal con un valor "ad intra", de repetibilidad significativa, más que de predicabilidad "ad extra", respecto de los inferiores transubjetivos. Se apunta al final el tema ontológico, vislumbrándose el "ser" y "objeto" fenomenológicos como signos de validez del juicio, como significaciones ideales en-sí, a las que es accidental el ser pensadas o expresadas. Cierra el trabajo un apéndice que recoge dos interpretaciones de la "reducción" fenomenológica husserliana, la de Celms y la de Hartmann; aquél con una postura neutral, anterior al realismo o idealismo; éste, derivando al idealismo.
L. M. G.

Blanchet. A.: *Franz Kafka.* Etudes, 253 (1947), 289-308.

El autor estudia la persona de F. Kafka (1883-1924), un checo de origen judío, que desde los primeros años vive una vida atormentada. Kafka desde niño se siente descentrado e incomprendido: es un observador profundo, que acaba de dar con el sentido de la vida. Kafka se describe en los protagonistas de sus obras. En la *Metamórfosis* es el hijo de familia que se ha convertido en un insecto repugnante, que revolotea en torno de los suyos, los observa, les da asco, no le pueden comprender. Su solución es encerrarse en un silencio hostil. En América es el inmigrante que contempla desconcertado la vida fabril de la ciudad, sin comprender su sentido. El mundo es absurdo; pero ¿detrás de todo eso no hay Alguien que juega con las vidas? Kafka se siente extraño a todo; pero un día leyendo a Kierkegaard encuentra otro como él. Aprende a hacer de la soledad una vocación. Cree encontrar en el arte una solución

a su vida sin sentido; pero fracasa en la empresa de hacer de la literatura una redención. La redención hay que vivirla. En el *Proceso* se siente cargado de una culpa misteriosa desconocida.. En la *Colonia penitenciaria* es un condenado a muerte sin saber por qué, que en las torturas de su último momento tiene la alegría de conocer la ley que ha quebrantado. Todos somos ejecutores de una Justicia misteriosa que nos tortura a todos. Kafka ha descubierto que no hay más vida que la vida del espíritu: en su *Relación a una Academia, Graco el Cazador, El Invitado de los Muertos,* describe essos estados medios entre la vida y la muerte, en los que el alma vive una lucha torturante entre esperanza y desesperación. El autor concluye que Kafka es inexplicable sin una continua referencia a la Biblia y a su medio ambiente israelita centro-europeo: los profetas, el genio descriptivo de Israel, el Génesis. han influido en él. El hombre para él es un ser que busca a tientas un paraíso—terrenal, desde luego—en el que se coordine toda la actividad humana. Una esperanza vaga le sostiene. Kafka es extraño, termina el autor, pero no es un caso psicológico; es uno de tantos que buscan un sucedáneo de Dios, desde que Nietzsche le excluyó de Europa. *S. J.*

BOYER, C.: *San Agustín y el existencialismo.* Sapientia, 2 (1947), 149-152.

El existencialismo está concorde en estos tres puntos: 1), afirmación del yo individual; 2), con exclusión de lo no individual; 3), de un yo que no puede desinteresarse de sí mismo (destino). San Agustín tiene como punto de partida el testimonio de la conciencia sobre la realidad del yo individual. Conoce lo incomunicable de esta intuición; pero también la comunidad de los espíritus en la verdad: todos los espíritus tienen conocimientos comunes y están unidos en la posesión de los mismos inteligibles; es, pues, una filosofía de las esencias y que exalta lo universal. Por eso se encuentra en los antípodas del existencialismo. Con todo, algo del espíritu del existencialismo se encuentra en San Agustín: quiere una verdad para todos, concreta, viva, creadora. Resuelve el problema de la salvación en Cristo. "En resumen, los que se sienten atraídos por los temas del existencialismo podrían encontrar su expresión conmovida en los escritos de Agustín; pero la encontrarían en el seno de una doctrina más amplia en que se unen, admirablemente equilibrados y plenamente satisfechos, los derechos de lo uno y de lo múltiple, de lo singular y de lo universal, de la persona individual y de la sociedad, del yo y del otro, de la criatura y de su Dios."

J. Iturrioz.

GILSON, E.: *El tomismo y las filosofías existenciales.* Sapientia, 2 (1947), 106-117.

Se trata de saber si el tomismo, concebido como una doctrina en que el *esse actualis existentiae* es, no la senda del ser, sino el acto de la esencia, puede entrar en conversación con los existencialismos contemporáneos. El tomismo sitúa en el corazón del ser un acto primitivo de la esencia, que es el acto mismo de existir, que es, a su vez, la raíz misma del ser: cada cosa posee en sí misma un acto de existir propio y distinto de todos los demás; ese acto es la fuente y la causa de todas las operaciones. En cuanto a Gabriel Marcel, ¿la ontología tomista del existir y la del "misterio ontológico" no ofrecen realmente bastantes intereses comunes que puedan ser consideradas como complementarias? En cuanto a Kierkegaard, su espiritualidad exige una ontología, y preguntamos si la dialéctica tomista de la esencia y de la existencia no se ofrece como una solución posible, tal vez aun como la única solución satisfactoria, del problema que plantearía una operación de ese género. En cuanto a Heidegger y a Jaspers, quieren hacer filosofías que sean ontologías; pero ¿lo consiguen? En las capas profundas de la exploración del yo, ¿una fenomenología del ser puede prolongarse en ontología? El filósofo debe transcender a la vez la psicología y la moral. Para obtener respuestas metafísicas hay que plantear cuestiones metafísicas, "y si es ciertamente como metafísico que se plantea el problema de la existencia, no se evitará, sin duda, buscar la respuesta en lo más íntimo de los actos constitutivos de lo *en-sí,* cuyo esfuerzo incesante para actualizar su esencia forma como la trama misma de nuestra vida, y que, por eso mismo, merece plenamente el título de existir."

J. Iturrioz.

JOLIVET, R.: *El existencialismo cristiano de Gabriel Marcel.* Sapientia, 1 (1947), 68-77.

Marcel quiere hacer una filosofía de la experiencia de la existencia, experiencia prácticamente ilimitada en extensión y profundidad; pero una filosofía concreta en que

nosotros somos los problemas; para restituir a la experiencia humana su peso ontológico. En todo esto no se trata sino de *mostrar* con un método, que consiste en ahondar "en una determinada situación metafísica fundamental, de la que no basta decir que ella es mía, pues consiste esencialmente en ser yo". Pero la conciencia me da mi existir unido a mi cuerpo. ¿Cuál es el sentido de esta existencia encarnada? Es menester abrirse a una transcendencia por la esperanza, que es "la disponibilidad de un alma bastante íntimamente empeñada en una experiencia de comunión para cumplir el acto transcendente a la oposición del querer y del conocer, por el cual afirma la perennidad viviente de la que esta experiencia ofrece a la vez la fianza y las premisas". Marcel tiene dos visiones esenciales: la existencia misma del ser y los seres mismos, mirados a la vez en la singularidad propia en las relaciones misteriosas que los enlazan entre sí. Reconoce que el misterio del ser es el centro de la metafísica e indica la vía y el método para obtener la intuición del mismo; no se impone al espíritu como un bloque, sino que es descubierto en una experiencia y en una intuición. La fidelidad aparece como el reconocimiento efectivo de cierto permanente ontológico: reconocer su valor, como el de la esperanza, es propiamente afirmar el ser. La filosofía es filosofía en cuanto que desemboca en el misterio del ser; su error capital es degradar al misterio a problema. El ser envuelve presencia: así la metafísica desemboca en mística, y es, en cierta manera, diálogo y oración. Debo empeñarme en ser: así la fidelidad es creadora. Toda fidelidad es una llamada a Dios como testigo y garante. Hay que vivir los valores, manteniendo el primado del ser y de los valores, es decir, consintiendo con Dios. Doctrina rica y bella; puede ser muy fecunda: coincide con la orientación del tomismo, que es un misterio del ser. Pero ¿puede válidamente sobrepasar el plano de la simple descripción, del empirismo moral?

J. Iturrioz.

ROIG GIRONELLA, S. J.: *Trayectoria del existencialismo.* RazFe, 136 (1947), 325-343.

En el escenario de la vida nos piden el parecer sobre la representación, y al darlo tomamos una actitud ante este drama: de esperanza, de autosuficiencia o de trágica desesperación. Para el racionalista la vida se sumerge dentro de la filosofía. Para el existencialista todo es irracional, sumerge toda la filosofía en la vida.

El binomio filosofía-vida tiene un resorte oculto, la intervención voluntaria, y otro previo, la razón: el uso de la inteligencia cuando se empieza a filosofar; filosofía-razón. Una sobreestimación de nuestros conceptos lleva en germen el racionalismo, y una actitud vital de subestimación lleva a un existencialismo. En medio de estos extremos está el equilibrio.

El racionalismo rompe el equilibrio filosofía-razón, desde Descartes, y por lo mismo estaba ya en germen la terrible antinomia filosofía-vida. La oposición radical materia-espíritu, o bien empirismo-racionalismo conceptual, irán sacudiendo toda la filosofía postcartesiana, basándose en un optimismo de la razón. Por reacción surge con Locke el desprecio de la filosofía conceptual para entronizar el factor empírico, quedándose sólo con el racionalismo metódico, avance que con el idealismo acosmístico de Berkeley hace que la oposición radical filosofía-vida esté en tensión violenta, de suerte que al menor golpe sólo quede la vida decapitada de su factor racional, y aquí llegó con Hume; no hay más filosofía que la aprehensión empírica de la vida.

Y llegamos a Kant, que quiere buscar el equilibrio entre la experiencia y la razón, equilibrio que habían encontrado ya Aristóteles y Santo Tomás. Kant quiere encontrar el elemento empírico del conocimiento y explicar cómo actúa sobre él la elaboración del elemento racional que dé valor de universalidad a las ciencias; pero puso tal elemento formal no objetivo, sino meramente *a priori,* con lo que redujo la ciencia al orden de la conciencia y anuló la metafísica; quedaba ya rota la unidad del ser y la de la conciencia humana; y el problema que hasta Kant se había desarrollado en el reino del ser, se desarrollaría en adelante en el terreno de la conciencia humana, nuevo horizante de la filosofía y de la ciencia. Renace ahora la lucha entre el racionalismo y el empirismo. El primero desemboca en el idealismo, que con Hegel suprime de cuajo el término vida, para elevar otra vez hasta el infinito su opuesto, la razón. El segundo da primero una solución de compromiso con el positivismo y psicologismo, hasta llegar a la reacción más honda de existencialismo y sus afines vitalistas. Kierkegaard es el que da el grito de la vida, que no se resigna a desaparecer

volatilizada en un espectro de la razón. Husserl intenta la misma reacción en un terreno de aparato científico, y Heidegger exacerba más el lado empirista.

En resumen, al optimismo en todos los órdenes del racionalismo ha sucedido el pesimismo más trágico del existencialismo, que llega con Nietzsche hasta la "autosupresión de la moral". *Joaquín Jiménez.*

DE WAELHENS, ALPHONSE: *La philosophie de Heidegger et le nazisme.* Les Temps Modernes (París), 22 (juillet 1947), 115-127.

Ningún historiador serio se atrevería a predecir el pensamiento político de un autor en función exclusivamente de su obra metafísica o, como es el caso de Heidegger, de su fenomenología existencial. Cierto es que la concepción política de un filósofo puede estar previamente condicionada por su concepción de la existencia humana, y más en particular de la existencia colectiva. Tal podría ser el caso de Heidegger. Sin embargo, su doctrina del *Mitsein*, del existir en común, no se puede fácilmente transportar al plano del vivir colectivo y social. Por otra parte, la noción heideggeriana de historicidad no presenta ninguna concordancia con la concepción nazista, que hace de la historia la creación arbitraria del superhombre; al contrario, el ser-en-común de Heidegger, como verdadero sentido de la historia, deberá hacer posible el reconocimiento del hombre por el hombre en todos los individuos de la especie.

R. Aron da como esenciales elementos del fascismo los siguientes: "una concepción pesimista de la historia, de la que resulta una filosofía del acontecer histórico y de las técnicas del poder; un método experimental y racionalista que, aplicado al dominio político, lleva al amoralismo progresivo y al afán exclusivo del poder; la exaltación de la voluntad humana y de los valores de acción". Ninguno de estos elementos se encuentran, ni desarrollados ni en germen, en la filosofía de Heidegger. Su pesimismo es muy distinto de aquel que funda y justifica la esclavitud de la masa; el pesimismo de Heidegger expresa la condición de todo hombre, que tiene por sí sólo que dar sentido a su propia existencia, en el mayor desvalimiento y desesperanza.

Sólo violentando el auténtico sentido de su filosofía se le puede inculpar a Heidegger de cómplice de determinada actitud política. Se le ha llegado a hacer responsable de los miles de suicidios de miembros del partido nazi, cuando la verdad es que Heidegger condena el suicidio como negación de la autenticidad. *R. Ceñal.*

NABER ALOYS, S. J.: *Von der Philosophie des "Nichts" zur Philosophie des "Seinsselbst"*. Greg, 28 (1947), 357-378.

"Hacia la gran inversión en el filosofar de M. Heidegger", dice el subtítulo de este interesante estudio, expuesto por su autor en la Semana Filosófica sobre el Existencialismo (Roma, abril 1947; cfr. PENSAMIENTO, 3, 396), y cuyo material de investigación son los escritos, breves todos, de Heidegger de 1941 a 1943, analizados y comparados con sus obras anteriores. El tenido por el filósofo de "la nada", pues el objeto de su filosofía era la "existencia" humana evocada, según él, al aniquilamiento, no está conforme con esa interpretación de su filosofía: la meta de ésta es buscar, por el único medio a nuestro alcance, esto es, por el examen de lo existente aniquilable, "los seres", la realidad trascendente de "el Ser" subsistente. De la nada a la plenitud del Ser: sorprendente inversión. Se señala que ésta fué la mente de H. desde el principio, y discutidas las objeciones obvias contra este procedimiento constructivo de una ontología, se pasa a analizar los conceptos fundamentales heideggerianos sobre los que ésta habría de levantarse: los de ente, existir, naturaleza y fases del acto de entender al "Ser", apercepción de "eso manifestísimo y misteriosísimo a un tiempo", acto del que arrancaría nuestra ciencia del ser trascendente. El próximo artículo presentará la síntesis y aspectos de la ontología así ideada. *J. Muñoz.*

MARTINS, D.: *Que é o Existencialismo.* RevPortFil, 3 (1947), 115-135.

Artículo sobre el existencialismo, que es una filosofía no de contenidos directamente expresables, sino de la existencia, de una existencia: la existencia humana en su más pura subjetividad. En contraposición a Kant, podría definirse "Kritik der reinen Existenz", la existencia humana en su pura onticidad formal. El existencialismo

brota de la suma de dos ansias: el ansia de ser (existir) y el ansia de conocer. "Existencia" es ser auténticamente y conocerse como siendo auténticamente. Así, pues, fuera de la idea vivencial, todo lo abstracto queda fuera del campo visual existencialista. Sólo la pura existencia, la nuestra, despojada y desnuda del mundo en que se encuentra, es el objeto del existencialismo, y tanto nos podremos acercar a ella cuanto profunda sea nuestra experiencia existencial. La vivencia existencial alcanza su plenitud en la "amenaza de la muerte", el no-existir. Al existencialismo le interesa salvar la "mundanidad" de la existencia. "Ser-para-morir", he ahí su angustia; es el momento de la salvación (óntica), que consiste en la aceptación del esencial "ser-para-morir". El existencialismo es como el héroe que en la tragedia busca la victoria, en la aceptación de la misma desgracia. Las postguerras de este siglo forman el clima histórico de esta doctrina. El hombre tiene el dolor sustancial de su existencia, y ese dolor constituye la angustia de una existencia amenazada. La existencia humana "como ser-en el-mundo" convierte al hombre en el centro de toda la problemática del universo. El existencialismo no es, en resumen, una filosofía demostrativa de la existencia, sino más bien una actitud: la aceptación óntica y consciente de la misma existencia. El problema de Dios y del mundo no son el problema de su justificación racional, sino el problema de su aceptación en nosotros, como término de una relación única, la a teridad, como dimensión especial de la existencia humana. *J. M. A.*

MARCEL, G.: *Un Existencialismo truncado.* RevPortFil, 3 (1947), 144-149.

Breves y apretadas páginas de G. Marcel sobre J.-P. Sartre. El autor de *La Nausée* sostiene un *existencialismo* (término creación suya, y que debía proscribirse, según Marcel, no así el adjetivo *existencial* de Kierkegaard), que pretende hacer posible la vida humana; pero un existencialismo ateo, en contraposición de un existencialismo cristiano (Jaspers, Marcel), que Sartre reconoce, y que impide se le pueda atribuir el que el existencialismo sea tenido como una filosofía sencillamente nihilista. El existencialismo es, en sus orígenes, cristiano; mas Sartre, como su maestro Heidegger, intenta, por razones psicológicas, desligarse de todo compromiso religioso. Sartre llega al nihilismo moral. Para Sartre no solamente Dios no existe, sino que no puede ser pensado sin contradicción. El existencialismo de Sartre es un ateísmo militante, amoral y atrevido. La "angustia" de Sartre poco tiene de común con la de Kierkegaard y la de Heidegger; más bien es la exaltación de una libertad que lucha por ser total. Sartre es un existencialista truncado, demasiado prisionero en las mallas de la existencia sensible, con las modalidades más groseras. *J. M. A.*

ARNOU, RENÉ, S. I.: *Existentialisme in France today.* TheMoSchool. 24 (1947), 193-207.

El existencialismo representa una rebelión de lo vital y concreto contra lo abstracto y aprioristico del idealismo; como reacción exagerada cae en el extremo de negar todo valor a la razón. Nada de síntesis, pues, en él. ¿Y filosofía? Habría que distinguir, según Berdaieff, entre filósofos existenciales y filosofía de la existencia. Su método será guiar al oyente a entrar dentro de sí; para eso, lo que más concretice será lo más apto; de ahí su amor por ensayos personales, novelas con tesis en acción, etc. Ejemplo de autores franceses: J. P. Sartre, A. Camus, G. Marcel. que aun bajo el signo existencialista están en polos opuestos. Veámoslo:

Jean-Paul Sartre.—Nos quiere dar una filosofía del ser en *L'Etre et le neant* con método fenomenológico. En el estudio del sujeto en sí mismo su atención se dirige a la contingencia, que si en Heidegger conduce a la obsesión y a la muerte, en Sartre produce vértigo; añádese la tragedia de la conciencia, que al ser intencional tiene que ser de otro, lo que es absurdo, y nos pone en relación con el mundo que nos muestra, lo que yo no soy, otro absurdo. Soy un acto solitario que mira al mundo con libertad que es esclavitud. Los demás hombres, lejos de librarme de la soledad, nos convierten en objetos de su contemplación. Por eso lucha y odio será mi respuesta; amistad y amor son una ilusión. ¿Y no será mejor vivir en esa ilusión como los ciudadanos de Argos en *Les Mouches?* Sartre cree, con Orestes, que no; es preferible abrir los ojos a la nada que se es, y así ser libres de la ilusión; pero no para caer en otra: pues si el sujeto es nada, su acción y libertad serán nada; y así existencialismo será liberación de la nada, cuyo olor produce náuseas.

Albert Camus.—Lo absurdo del mundo y de la existencia con el deseo de su

esclarecimiento es el punto de partida de Camus. ¿Líbranos de este absurdo por el suicidio? En *Le mithe de Sisyphe* responde: "pues es absurda la vida, hay que vivirla lo mejor posible; el suicidio destruye, no soluciona". "Vivir es causar el absurdo de vivir"; "sin propósito, sin restricción". La moral de Camus está al servicio del hombre; debe crear sus valores sin la gracia ni el pensamiento racionalista. Por eso insiste en la fuerza de carácter: es un Pascal sin Cristo.

Gabriel Marcel.—Añorando un tratado completo y lógico, Marcel se contenta con ofrecernos meditaciones dramáticas o musicales; esto es, variaciones sobre el tema de la situación concreta del destino humano. Su método, aunque existencialista, no se contenta con el acto intrascendente y aislado de Sartre. La trascendencia la percibo como tendencia de mi propio ser; un trascendente debe darse en el límite, y ése es Dios. La experiencia de la existencia tiene algo de "misterio", en el sentido especial que Marcel establece entre problemas y misterios. La existencia es un misterio; la vida es un pasado y un futuro, y en este futuro la esperanza dramática encuentra la posibilidad de su pleno ejercicio. El hombre no debe desesperar, dejándose llevar del determinismo interior, especie de parálisis. La esperanza es imposible, si pagamos tributo al tener, a la posesión; mas si nos abrimos a la esperanza, ella nos lleva a una experiencia de comunión, a un Tú... "Espero en Ti" puede ser su expresión. "Desesperamos de "Ti" es destruir la solidez del edificio humano, que sólo se afirma en la referencia al orden sobrenatural; orden que ahora presentimos, que sólo después plenamente gozaremos. ¿Qué medios para esta actitud? Ninguno en especial; en general, entrar dentro de sí para percibir la participación que se es, inmediata percepción de la contingencia, prolegómenos para la metafísica, que será intelectual. Aquí late el fallo de todo existencialismo: desconfianza en la razón. Pues todo amor a la verdad debe ser guiado por la razón. *L. Salcedo.*

THONNARD, F. J. A. A.: *El existencialismo francés contemporáneo.* Sapientia, 2 (1947), 239-249.

El existencialismo puede definirse como la filosofía de la existencia personal del hombre, sintetizada en la elección libre de un destino. Adopta el método de la fenomenología instituído por Husserl y aplicado por Heidegger. Su primer precepto es: es necesario librarse de todo prejuicio, considerando como nulo todo lo que se demuestre apodícticamente. El segundo: es necesario ir a las cosas mismas. Dos corrientes distintas entre los existencialistas franceses: 1) Sartre, continuador de Heidegger: toma la existencia como un hecho bruto, comienzo absoluto: es el yo condenado a la libertad, a elegir un destino no importa cuál; en afirmarse en lo elegido consiste su felicidad. Esa elección es en cada cual para todos. Sartre es ateo, no le interesa Dios, pues nada fuera de sí puede salvar al hombre. 2) Gabriel Marcel representa la otra corriente: su método es la evolución histórica. La tarea del filósofo es sobrepasar los "problemas", para encontrarse con el "misterio", que es la realidad misma; para eso, el recogimiento, un retorno hacia la existencia de la propia vida. Idea central: "Nuestra personalidad humana se manifiesta en su existencia concreta como encarnada y como abierta a la vez a las otras personas, y sea por éstas, sea por ella misma, como ligada al Absoluto, a Dios; pero siempre libre de aceptar o de rehusar esta sujeción esencial." La personalidad se descubre en la elección de destino; no es independiente; hay algo de lo Absoluto en nuestro compromiso con los demás, pero se siente libre. Nuestro cuerpo es un intermediario entre nuestro yo y los demás, y esta actitud abierta pone la vida social; así se entra también en la cuestión religiosa en las relaciones con el Absoluto. Crítica: el tomismo debe completar a Marcel continuándolo. *J. Iturrioz, S. I.*

ACOSTA POLO, BENIGNO: *Ortega y Gasset o la erudición filosófica.* Revista de las Indias (Bogotá), 98 (julio-agosto 1947), 223-233.

No es fácil de resumir el presente artículo; por esto preferimos entresacar de él algunos párrafos más expresivos de la mente del autor:

"Releyendo sus obras confirmamos el concepto que desde hace años tenemos de Ortega y Gasset. No es un filósofo en el sentido exigente y estricto de esta palabra multívoca. No ha creado ni ha insinuado un sistema original. Es un admirable divulgador, con sagaz talento para presentar, en forma grata y novedosa, el ajeno pensamiento filosófico. Es un colaborador de los filósofos, que le entusiasman; pero

no tendrá en la historia del pensamiento un puesto de honor al lado de Hegel o de Descartes, ni siquiera junto al de Maritain. Ello no quiere decir que no sea experto y profundo en filosofía. Pero una cosa es el filósofo que crea y otra el *sportman* de la filosofía, como Ortega. Este tipo intelectual convierte una idea filosófica en partida de tenis, y hace con el pensamiento puro de un filósofo una serie de cabriolas, intelectuales y verbales, en que la metáfora es raqueta y la paradoja se metamorfosea en endiablada curva, hasta que, con elegancia de *dandy* inglés, asesta el golpe final y produce el sensacional efecto buscado. Desde este ángulo es filósofo don José Ortega y Gasset, porque a su anchurosa erudición suele agregar maestría para el discurso, derechura para contraponer ideas y afilado talento para resolver abejunas ecuaciones de difícil proceso dialéctico."

"Pero un erudito de la filosofía no es necesariamente un filósofo... [...]. Y aun como erudito de la filosofía, Ortega no ha realizado una odisea intelectual comparable a la de Maritain, para seguir citando al apóstol del neotomismo. Este pensador francés ha sabido entroncar la metafísica con todas las ramas del saber humano... Ortega se ha quedado en el episodio, tomando el pulso a los vientos de todas las ideas. Sus entusiasmos son heterogéneos. Su pensamiento filosófico no avanza linealmente, sino que se proyecta sobre el mundo de la inteligencia en diversas direcciones, haciendo zig-zags, describiendo segmentos de parábolas, trazando tangentes o disparándose en forma de secante, como en su leve ensayo sobre Kant. Pasa a campo traviesa por el ámbito filosófico de la razón pura sin romperse ni mancharse."

"En esto no hay reproche, sino comprobación circunstancial. Es que el celebrado escritor hispano no conoce el sedentarismo intelectual. Vive en permanente estado ambulativo por los más variados climas del mundo del saber y del sentir. Lo mismo le entusiasma Mallarmé que la conceptuación histórica de Hegel..."

Comentando las palabras de Ortega en el prólogo de sus obras, *Yo soy yo y mi circunstancia... Mi obra es por esencia y presencia circunstancial,* el articulista escribe:

"Así planteada su problemática, la actitud de Ortega es inobjetable, como la de todo *diletante* en trance de filosofía... Lo malo es que esa actitud es incompatible con la de un filósofo de verdad. Para éste no hay más realidad vital, y en ocasiones hasta botánica, que la de un idealismo integral, casi hermético..., no sujeto a las circunstancias. En cambio, la otra actitud filosófica—porque no se puede negar que lo sea—, es decir, la de Ortega y Gasset, siempre será meramente circunstancial, jamás eviterna, como la de Platón o Plotino... Esa circunstancialidad del filosofar, que tan calurosamente defiende Ortega y Gasset, es propia de los períodos decadentes de cultura... Ese sentido episódico y superficial de la filosofía es el que determina en el pensamiento y en el estilo de Ortega la atmósfera grata y embrujadora en que tercian la paróbola y la definición, y en que la metáfora, después de un primer acto de presencia, se multiplica, sin perder su forma originaria mediante el empleo aguerrido de circunlocuciones y milagros verbales de fastuoso esteticismo..."

El articulista examina, finalmente, la actitud política del Sr, Ortega y Gasset. Pero esto rebasa los límites propios de esta sección de PENSAMIENTO, exclusivamente dedicada a la pura información sobre la literatura filosófica contemporánea. *R. C.*

OLTRA, M., O. F. M.: *La trascendencia de la vida en la filosofía de la razón vital.* VV, 5 (1947), 337-348.

Es un comentario a la *Introducción a la Filosofía,* de Julián Marías, obra que "abre innumerables perspectivas al pensamiento filosófico moderno, con el objeto de aprovechar muchísimos pensamientos en ella insertos, que vienen como anillo al dedo al pensamiento teológico cristiano". El artículo sigue la trayectoria del libro, fijándose para hacer un resumen en el examen de la situación del hombre, en la función de la razón vital y en los horizontes de ultimidades. "El trabajo del Sr. Marías, partiendo de la realidad circunstancial de la vida, con admirable lógica coloca al pensamiento ante las puertas del Orden Sobrenatural." "Después de muchos siglos de cabildeos, la Filosofía se convierte en fecundo apoyo de la Teología, y éste es, a mi humilde juicio, el mérito capital de la obra del Sr. Marías." *J. Iturrioz.*

SCIACCA, MICHELE FEDERICO.: *Orientaçoes da actual Filosofia Italiana.* RevPortFil, 3 (1947), 378-389.

Se estudian en este artículo las dos fases de la filosofía italiana en los últimos cuarenta años.

De la primera, las dos figuras más representativas son Croce y Gentile. El primero, con su labor disolvente de toda metafísica, ha conducido a un punto muerto su filosofía, del que se esfuerzan por sacarla el sensismo estético de Baratono y la teología del arte, propuesta por Stefanini.

Más comprensiva y, por ello, más fecunda ha sido la filosofía de Gentile.

Su escuela se ha bifurcado en dos tendencias bien delimitadas: la inmanentista absoluta, con Banfi y Ugo Spirito como maestros, que llega a negar la autoconsciencia, y lanza el inmanentismo a un círculo aún más estrecho que el adoptado por Gentile. Por este mismo carácter negativo y restringido de su filosofía se acercan más al punto muerto en que ha parado el historicismo de Croce.

Esta corriente historicista-inmanentista, con sus puntos de contacto en el marxismo, es más sociológico-política que filosófica, y ha dejado de ser importante en Italia.

La otra derivación del actualismo gentiliano—y es también la segunda fase de la filosofía italiana—es la corriente espiritualista, que encuentra en un Dios personal y extramental el punto de convergencia de la razón y la fe: de la Filosofía y de la Moral.

Guzzo, La Via, Carlini, Stefanini, cuyos matices personales se exponen brevemente, y el mismo autor del artículo, Sciacca, son los pensadores de este movimiento espiritualista cristiano, que ofrece al hombre moderno la sana inquietud espiritual en una filosofía constructiva, armonizada con la fe. *N. V.*

COPLESTON, F.: *A Filosophia de hoje na Inglaterra.* RevPortFil, 3 (1947), 266.

Breve e intersante nota sobre las últimas publicaciones filosóficas en Inglaterra. La primera es la obra de Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (Londres, 1946), que tanto interés despertó. Sin ser marxista, Russell escribió su libro para demostrar las relaciones de la filosofía con las circunstancias sociales y políticas. La misión, con todo, de la filosofía es el análisis lógico, y colocado en este punto de vista, la crítica que Russell hace de Platón, Aristóteles, Santo Tomás..., es rígida y dura. Parece deducirse de la obra que J. Dewey y el propio autor son los dos filósofos más destacados de Inglaterra; y se pasa por alto a A. N. Whitehead, sin duda el filósofo inglés más destacado.

A. J. Ayer, con su obra *Language, Truth and Logic* (2.ª edic., 1936), sostiene un positivismo lógico, presentando la teología natural y la metafísica en general como un conjunto de proposiciones sin sentido ni significado.

No todo en Inglaterra se va por el análisis y positivismo lógicos. Varios profesores de la Universidad de Oxford o son tomistas o simpatizantes con el tomismo. Pueden citarse E. L. Mascall, con su obra *He who is* (Londres, 1943), y A. Farrer, con la suya, *Finite and Infinite* (Londres, 1943). Ambos autores, pastores anglicanos. Puede contarse también la obra del sacerdote católico D. J. B. Hawkins, *The Criticism of Experience* (Londres, 1945). En la misma dirección se mueven el actual presidente del British Institute of Philosophy y el profesor de la Universidad de Durham W. H. F. Barns. *J. M. A.*

CRONICA

ESPAÑA

IV Centenario del nacimiento de Fr. Suárez.

Decreto de S. E. el Jefe del Estado (*B. O. del Estado*. 18-2-1948, pp. 668-9): "El celo atento con que el Gobierno viene estimulando con su alta tutela las más varias manifestaciones de la cultura hace que no pueda pasar inadvertida la evocación del cuarto centenario del nacimiento de aquella figura prócer del pensamiento hispánico, a quien, desde los tiempos de Benedicto XIV, se conoce con el nombre de Doctor Eximio.

Muy pocas mentes como la del granadino Francisco Suárez han logrado abarcar, con lucidez tan asombrosa, los más remotos linderos del pensamiento. Entre los dos frentes irreconciliables de la verdad y del error, Suárez simboliza la reconquista del equilibrio intelectual en medio de una controversia de doctrinas, que estuvo a punto de convertirse en confusión babélica en el transcurso de los siglos. Así, cuando el mundo moral de Europa llega, a los finales del siglo XVI, al umbral de su crisis ideológica, Suárez encarna la voz de la verdad, que en Europa resonó con ecos de fuerza imperecedera como la de quien tiene la misión providencial de imprimir en las cenizas tradicionales del pensamiento antiguo el vigor renacido de nuevos fundamentos.

En el escolasticismo decadente de la vieja Edad Media inyectó Suárez el teocentrismo auténtico de San Agustín, purificando las esencias de la vieja moral con un retorno a la teoría de la justicia de Dios que es, en último término, expresión jurídica del Principio y Fundamento ignacianos.

Suárez, al mismo tiempo que cabeza de una escuela filosóficoteológica que había de renovar en el futuro la concepción moral y metafísica del mundo, es el reflejo de la fase cultural postridentina, cuyos problemas religiosos y humanos supo plantear de modo admirable, dando a la mayoría de ellos resoluciones que han adquirido categoría de clásicas en el ámbito de la ciencia cristiana. Mas Suárez es, a la vez, el hombre que trata de salvar la crisis científica del Renacimiento y la crisis política derivada de las doctrinas del humanismo. Con la sumisión completa del hombre a Dios, mediante el principio de la obediencia jerárquica y con la tesis del "Corpus mysticum", el Doctor Eximio supo dignificar el mundo conceptual de la política justificando, a través de la idea de Dios, la razón última del poder y dando raíz teológica a los derechos políticos del hombre.

De mil quinientos setenta y cuatro a mil seiscientos nueve, Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra son ciudades en cuyos ámbitos intelectuales resuena la palabra del Maestro, inspirada por uno de esos pensamientos excepcionales que sólo a través de muchas centurias alumbra milagrosamente la humanidad. En la "Defensio fidei", en el tratado "De legibus" y en el opúsculo "De iustitia Dei", el Padre Suárez ve la curación de una Europa sangrienta y en trance de muerte en la instauración del principio de jerarquía que había hecho quiebra en los dogmas del pensamiento. En la sumisión de todos—príncipes y vasallos—a la suprema autoridad de Dios, asienta Suárez la piedra angular del equilibrio político del mundo, como si una voz providencial le dictase, proféticamente, cuál habría de ser a través de los rumbos más insospechados de la historia, la razón última de convivencia entre los hombres y el entendimiento perdurable entre los pueblos,

El eco del pensamiento de Suárez ha sido profundo en los caminos de la inteligencia. Merced a él, la armonía intelectual del pensamiento se logra a través de los derroteros de la metafísica. de la moral. del derecho civil. público e internacional, de la filosofía y de la teología. Y el ancho mundo de la inteligencia vivifica sus viejos conceptos a través de la luminosidad creadora de la admirable doctrina suareciana.

De este modo, el mundo moderno ha recibido por obra de aquel insigne jesuíta, reconquistadas en el equilibrio del orden perfecto, la omnipotencia de Dios, la razón del hombre y la belleza del mundo. Es preciso reconocer en este trance de la historia contemporánea que el Doctor Eximio supo intuir todo lo que de fecundo tendría el pensamiento del futuro y darle, a la vez que justificación y hondura, noble sentido de profundidad y dimensión de inmutable vigencia. El ser fieles a nuestra época nos exige que sepamos recoger de nuestra parcela de verdad los frutos de la verdad perenne que tuvieron su razón más entrañable en la mente esclarecida del Doctor Eximio. He aquí la razón de que hoy España quiera, con singular relieve, poner un nimbo de evocación emocionada en la figura gloriosa del sacerdote insigne, con el renovado laurel de una conmemoración centenaria.

En su virtud, previa deliberación del Consejo de Ministros y a propuesta del de Educación Nacional,

Dispongo:

Artículo 1.° Bajo la presidencia del Jefe del Estado se constituye un Patronato de Honor para la conmemoración del IV centenario del nacimiento del Padre Francisco Suárez, S. J., integrado por las siguientes personalidades: Ministros de Asuntos Exteriores, Justicia y Educación Nacional; cardenal primado de Toledo, arzobispo de Granada y Valladolid, obispos de Segovia y Salamanca, y embajador de Portugal.

Art. 2.° Para organizar el programa general del centenario habrá una Comisión ejecutiva, presidida por el ministro de Educación Nacional, de la que formarán parte: los presidentes del Instituto de España y Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; subsecretarios de Justicia, Educación Nacional y Educación Popular, directores generales de Relaciones Culturales, Enseñanza Universitaria y Propaganda; secretario general del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; presidente del Consejo Nacional de Educación; directores de los Institutos "Francisco Suárez" de Teología, "Luis Vives", de Filosofía; Instituto Nacional de Estudios Jurídicos e Instituto "Francisco de Vitoria", de Derecho, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; rectores de las Universidades de Coimbra, Madrid, Granada, Salamanca y Valladolid; directores del Instituto de Cultura Hispánica; alcaldes de Granada, Salamanca, Valladolid y Segovia; director de la revista *Razón y Fe;* director del Instituto de Estudios Políticos; padre provincial de Toledo de la Compañía de Jesús, y Rvdo. P. Eleuterio Elorduy, S. J.

Art. 3.°. Para la realización y gestión inmediata del programa general del centenario funcionará una Comisión permanente, presidida por el director general de Propaganda e integrada por los señores D. Antonio Luna García, catedrático de Derecho Internacional de Madrid; D. Antonio Puigdollers Oliver, catedrático de Filosofía del Derecho del mismo Centro; D. Joaquín Ruiz Giménez, catedrático y director del Instituto de Cultura Hispánica; D. Enrique Gómez Arboleya, director de la cátedra Suárez de la Universidad de Granada, y D. Emilio Orozco Díaz, catedrático de la misma Universidad.

Art. 4.° La Comisión permanente propondrá al ministro de Educación Nacional los nombres de las personas que hayan de ejercer los cargos de secretario y tesorero. Al cargo de tesorero serán extendidos los libramientos de las subvenciones oficiales que se obtengan con destino a los gastos del centenario, y girados los demás ingresos y aportaciones que se logren con este fin.

Art. 5.° El ministro de Educación Nacional queda autorizado para ampliar las representaciones que deban figurar en las Comisiones ejecutiva y permanente, según aconsejen las circunstancias, y para adoptar las medidas necesarias en orden al mejor cumplimiento de lo establecido en los artículos anteriores.

Así lo dispongo por el presente Decreto, dado en Madrid a treinta de enero de mil novecientos cuarenta y ocho.—FRANCISCO FRANCO.—El ministro de Educación Nacional, *José Ibáñez Martín.*"

Congreso Internacional de Filosofía. Barcelona, del 3 al 10 de octubre de 1948.

El Instituto "Luis Vives" de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, promotor de este Congreso, publica la siguiente circular:

"El Instituto "Luis Vives" de Filosofía, deseando contribuir a la discusión y progreso del pensamiento filosófico contemporáneo, convoca y organiza un *Congreso Internacional de Filosofía*, que tendrá lugar en Barcelona y se clausurará en Vich en octubre de 1948.

En 1948 se cumple el cuarto centenario del nacimiento de Francisco Suárez (1548) y el primero de la muerte de Jaime Balmes (1848). Dos figuras cumbres de la Filosofía española. Ambos destacaron su recia personalidad en momentos cruciales del humano pensamiento. Los dos abrieron nuevas rutas a la perenne inquietud de la Filosofía, sin renunciar a las verdades conquistadas al filo de una labor multisecular. Revivieron lo ya adquirido, y proyectaron nueva luz sobre los infinitos matices de la realidad, siempre fecunda en virtualidades inexploradas.

El temario del Congreso no tiene carácter alguno restrictivo, sino de simple orientación para quien no tuviera algún tema de preferencia, dentro de las directrices generales señaladas por sus epígrafes: 1) El problema del Conocimiento. 2) Ciencia y Filosofía. 3) Metafísica. 4) Filosofía social y jurídica. 5) Suárez y Balmes en la historia de la Filosofía.

La participación en el Congreso podrá ser en una de las tres clases siguientes de miembros:

De honor: para entidades colectivas y para individuos que así especialmente lo deseen. Tendrán derecho a participar en todas las actividades del Congreso y a recibir las actas del mismo; su cuota de inscripción es de 500 pesetas.

Activos: serán considerados como tales todos los señores que envíen comunicaciones al Congreso, y tendrán derecho a todos los actos y publicaciones del mismo; su cuota es de 100 pesetas.

Adheridos: sólo tendrán el derecho de asistencia a las sesiones; su cuota es de 25 pesetas.

Los trabajos escritos se admitirán solamente hasta el 15 de septiembre de 1948.

Para más amplias informaciones, dirigirse al Instituto "Luis Vives" de Filosofía, Secretariado del Congreso Internacional de Filosofía, Serrano, 123, Madrid (España), adonde asimismo deberán dirigirse los trabajos e inscripciones."

I Centenario de la muerte de Balmes.

La Comisión vicense del centenario balmesiano convoca para el próximo mes de septiembre un certamen literario bajo el siguiente temario y con los premios que se expresan:

1)	Balmes y el anti-intelectualismo contemporáneo	5.000 pesetas.
2)	Valores hispanos a través de los escritos de Balmes (cualidades y defectos de la raza y concepto general de la Historia de España	5.000 —
3)	El sacerdote, según Balmes (parangón con la Encíclica "Ad catholici sacerdotii", obligaciones canónicas, formación, etc.)	5.000 —
4)	Problemas y previsiones sociales y sus soluciones según Balmes.	2.000 —
5)	Composición poética en forma de *loa* exaltando la personalidad y la obra de Balmes	1.000 —
6)	Seis trabajos de tema libre relacionados con Balmes, que se premiarán cada uno con	500 —

Todos los trabajos deberán ser inéditos. El plazo de admisión termina el 15 de agosto de 1948; deberán ser enviados al señor secretario de la Comisión Literaria de las Fiestas del Centenario de Balmes, Casas Consistoriales, Vich. Los trabajos se presentarán con un lema, sin plica: al adjudicarse el premio el autor presentará el dupli-

cado de la primera cuartilla. Los trabajos de los tres primeros temas deberán tener una extensión no menor de cien cuartillas; los del tema cuarto, por lo menos cincuenta cuartillas, y los del tema sexto, no menos de quince cuartillas.

Cursos y conferencias.

La "Schola Lullistica Studiorum Mediaevalisticorum", con sede en Palma de Mallorca, ha celebrado su V curso universitario. en los dias del 23-12-1947 al 11-1-1948, sobre el tema general "Ideas estéticas". El Dr. Sureda Blanes, rector de la "Schola", desarrolló el tema "Fundamentos metafísicos de la estética: la estética como ciencia y como técnica". El profesor rumano Alexis Macedonski expuso una "Síntesis de la pintura contemporánea de R. Lull". El catedrático de la Universidad de Barcelona, doctor José Millás, dictó dos lecciones sobre las "Ideas analítico-matemáticas del Doctor Iluminado y su influencia en el Renacimiento". También ha sido invitado para su participación en este curso lulista el doctor Maguncia, Adam Gottron, fundador de la "Schola": el tema anunciado de sus lecciones es "Composiciones musicales de los siglos XVII-XVIII, según los postulados del "Ars" luliana".

— En el salón de actos del Ateneo de Santander dió dos conferencias sobre el Doctor Eximio el P. José M. Alejandro, S. J., profesor de Filosofía en la Universidad de Comillas. Los temas desarrollados fueron: "La personalidad científica del Doctor Eximio" y "Fisonomía espiritual del Doctor Eximio y Piadoso". Las conferencias se tuvieron, ante selecto auditorio, los dias 4 y 5 del pasado mes de febrero. Santander se destaca en las avanzadas de la celebración del centenario suareciano. Próxima a ponerse a la venta está la obra del mismo profesor de la Universidad de Comillas, *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*. Sobre Suárez también ha disertado en la Universidad de Zaragoza el profesor de Comillas, P. Jesús Muñoz, S. J.

Nueva Revista.

Finisterre. Esta revista comienza, con el presente año, "segunda época", bajo la dirección de D. Leopoldo Eulogio Palacios, catedrático de Filosofía en la Universidad Central. Del primer número (enero, 1948), por su contenido filosófico, nos complacemos en recordar aquí los siguientes trabajos: Etienne Gilson, "El derrumbamiento de la filosofía moderna": el ilustre historiador de la Filosofía hace un profundo análisis de las causas remotas y próximas de la actual crisis del pensamiento filosófico. Gilson propugna una filosofía viva y realista, que al "como si" de los estériles agnosticismos pasados, oponga un enérgico y convencido "esto es así"; esta plenitud de verdad, bien segura y firme, no la encontraremos, a juicio del insigne articulista, "a menos que recobremos nuestra perdida confianza en la validez racional de la metafísica y nuestro conocimiento del objeto, por largo tiempo olvidado". Eugenio d'Ors nos resume en tres jugosas páginas de este mismo número el contenido de su última obra, *El secreto de la filosofía*.

Finisterre da cumplida realidad en éste su primer número a la promesa solemne que se hace en su primera página: "Oponer, contra la corriente del uso, a las locuras de los tiempos, las puntualidades de la verdad."

A su director y a sus redactores nuestra enhorabuena cordial, con los mejores augurios de vida larga, próspera y fecunda.

(*Finisterre* tiene su Redacción en Montalbán, 14, Madrid.)

Premio Fastenrath.

La Real Academia Española de la Lengua ha otorgado a D. Julián Marías el premio Fastenrath, por su libro *Miguel de Unamuno*.

CANADA

Ha sido nombrado asistente-secretario de la *Revue de l'Université d'Ottawa* el profesor de Filosofía de la misma Universidad, R. P. Gaston Carrière, O. M. I. El P. Carrière publica en el número de octubre de dicha revista un interesante trabajo, "A través les revues philosophiques".

PORTUGAL

El día 31 de octubre de 1947 celebró, con la solemne inauguración del curso académico, su erección a la dignidad de Facultad Pontificia de Filosofía el Instituto Miguel de Carvalho, que en Braga dirigen los jesuítas portugueses. El acto fué honrado con la presencia del Excmo. Sr. Arzobispo Primado de Braga y de las principales autoridades civiles y militares de la región. El discurso inaugural estuvo a cargo del rector de la nueva Facultad, R. P. Paolo Durão, que disertó sobre el tema "A missão duma Faculdade de Filosofia".

La *Revista Portuguesa de Filosofía*, órgano de la mencionada Facultad, celebra su erección canónica con un número especial (t. III, fasc. 4.º, oct.-dicbre., 1947).

La Dirección de la *Revista Portuguesa de Filosofía*, que hasta diciembre del pasado año era ejercida por el R. P. Domingos Mauricio, ha sido asumida por el R. P. Pablo Durão, rector de la Facultad.

REPUBLICA ARGENTINA

La Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) ha convocado un Primer Congreso Argentino de Filosofía, con la intención de solemnizar el primer año de la promulgación de la nueva ley Universitaria argentina, el primer lustro de la fundación de su Instituto de Filosofía y dos centenarios gloriosos: el cuarto del nacimiento de Suárez y el primero de la muerte de Balmes. El Congreso tendrá lugar en Mendoza, los días 12-16 de octubre de 1948. Las secciones del Congreso y sus temas son: I. La persona humana. II. La educación humana. III. La comunidad humana. Toda la correspondencia relativa a este Congreso debe dirigirse al secretario del mismo: Rvdo. Sr. Dr. D. Juan R. Sepich. Rivadavia, 125, Mendoza (Argentina).

NECROLOGIA

Brockdorff (Barón Cay von). Nació el 17 de abril de 1874 en Itzchoe; murió el 29 de enero de 1946 en Kiel. Enseñó filosofía en la Universidad de Kiel. Discípulo de A. Riehl, estudió con especial interés el iluminismo, y fundó en Kiel, en 1929, una *Hobbes-Gesellschaft*.

De Wulf (Maurice). Nació el 6 de abril de 1867; murió, a los ochenta años, en Popeninghe, su ciudad natal, el 23 de diciembre de 1947. Cuando Mercier, en 1894, realizó su proyecto de Instituto Superior de Filosofía, eligió entre sus primeros discípulos y colaboradores a De Wulf. El mismo año le designó secretario de la *Revue Néoscolastique*. En 1906, creado Mercier arzobispo de Malinas, asumió De Wulf la dirección de la revista, en la cual ha perseverado infatigable, con fidelidad ejemplar, a su misión docente e investigadora. En 1934, al cumplir los cuarenta años de profesorado, De Wulf recibió el homenaje de un volumen de *Melanges*, editado por la misma revista. Recientemente, en el pasado año 1947, dió a luz, en sexta edición, el tomo III de su clásica obra *Histoire de la philosophie médievale;* lleva el subtítulo *Après le XIII siècle*, y presenta, respecto de las ediciones anteriores, valiosos complementos tomados de las investigaciones más recientes.

Liebert (Arthur). Nació en 1878; profesor de la Universidad de Marburg, y uno de los principales representantes de la Escuela que lleva este nombre; dirigió *Kantstudien*, y desde 1936, *Philosophia* (Belgrado). Se ocupaba en la restauración de la *Kant-Gesellschaft*, cuando le sorprendió la muerte en Berlín, en noviembre de 1946.

Michelet (Georges), decano de la Facultad de Filosofía del "Institut Catholique" de Toulouse. Murió el 19 de mayo de 1946. Escribió *Dieu et l'agnosticisme contemporaim* (1908; 2.ª edic., 1920).

Planck (Max). Nació en Kiel, el 23 de abril de 1858; murió en Gotinga, el 4 de octubre de 1947. Fué, sucesivamente, profesor adjunto en Munich (1880), profesor en Kiel (1885), Berlín (1889) y Viena (1907). Celebérrimo por sus teorías sobre termodinámica (teoría de los *quanta*, 1900). De sus obras, merecen recordarse: *Das Wesen des Lichts* (1920), *Die Entstehung und Entwicklung der Quantenthorie* (1920), *Kausalgesetz und Willensfreiheit* (1923), *Das Welthild der neuen Physik* (1929), *Positivismus und reale Aussenwelt* (1931), *Der Kausalbegriff in der Physik* (1932), *Wege zur physikalischen Erkeuntnis* (1933).

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión se enviarán a la Redacción de PENSAMIENTO, apartado 6.046, Madrid (6).

* De sus autores:

ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. C. D.: *Historia de la filosofía carmelitana.* Avila, Manuales del Colegio Filosófico de "La Santa", 1947. 21 × 15,5 cms. 180 págs.

ALVES GARCÍA (JOSÉ): *Psicanalise e Psiquiatria.* Río de Janeiro, 1947. 23 × 16 cms. 196 págs.

ALVES GARCÍA (JOSÉ): *A Dominância de um Hemisferio Cerebral nos Processos psiquicos.* Río de Janeiro, 1946. 23 × 16 cms. 94 págs.

ARAGÜÉS PÉREZ (FELIPE): *Lutero y Rousseau: su influencia en la ideología del liberalismo capitalista.* Zaragoza, Institución "Fernando el Católico" (C. S. I. C.), 1947. 24 × 16,5 cms. 150 páginas, 30 ptas.

BELGODERE (FRANCISCO JAV.): *Retorno a la lógica clásica. Síntesis total contra el subjetivismo.* México, Editorial J. s., 1947. 19 × 14,5 cms. 384 págs.

BERNARD (F.): *Distribución racional del factor humano en la industria y en el comercio.* Barcelona, 1946. 21 × 15,5 cms. 30 págs. 6 ptas.

BERNARD (F.): *Adaptación racional del medio ambiente al factor humano en las empresas industriales y comerciales.* Prólogo del Dr. P. Portabella Durán. Barcelona, 1946. 21 × 15,5 cms. 32 págs. 8 ptas.

BERNARD (F): *El Departamento Psicotécnico de "La Seda de Barcelona, S. A."* (Publicado en "Anales del Instituto Psicotécnico" de la Diputación de Barcelona.) 1946. 25 × 19,5 cms. 43 páginas.

BERNARD (F.): *La protección de menores en Holanda* (Separata del "Boletín de actividades de la Junta Provincial se Menores", núm. 10 [1947], pp. 5-7). Barcelona, 1947. 19 × 13 cms. 15 páginas.

CONDE (JAVIER): *El saber político de Maquiavelo.* Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos (C. S. I. C.) 1948., 19 × 13,5 cms. 282 págs. 45 ptas.

MANSO PÉREZ (FRANCISCO): *Evolución social y cristianismo.* (Separata de la revista "Universidad".) Zaragoza, 1947. 16 págs.

OLLERO (CARLOS): *Introducción al derecho político. La consideración científica de las relaciones entre la sociedad y el Estado.* Barcelona. Librería Bosch. 1948. 22 × 15,5 cms. 224 págs.

PITARQUE (FELIPE): *La cuestión social, solución.* Tortosa, Imprenta Blanch, 1947. 21 × 15,5 cms. 544 págs.

RUIZ IZQUIERDO (CÉSAR): *Temple de apóstol. Fundador Villota.* Burgos, Seminario de Misiones, 1947, 18 × 12 cms. 400 págs.

URDANOZ (TEÓFILO), O. P.: *Estudios ético-jurídicos en torno a Vitoria.* Dos ensayos sobre su doctrina, en el IV centenario del Maestro salmantino. (De "La Ciencia Tomista"). Salamanca, Convento de San Esteban, 1947. 24 × 17 cms. 112 págs.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sección de Publicaciones, Medinaceli, 4, Madrid.

ALONSO (MANUEL), S. J.: *Teología de Averroes (Estudios y documentos).* Madrid-Granada, Instituto "Miguel Asín", 1947. 25 × 17,5 cms. 384 págs.

GASPARINI (MARIO): *El libro quinto de la "Psyche" de Juan de Mal Lara.* Salamanca, Colegio Trilingüe, 1947. 24 × 17 cms. 30 págs.

MALDONATO: *Miscellanea.* Praeparavit et edidit Romualdus Galdos, S. J. Madrid, Instituto Francisco Suárez, 1947. 25 × 18 cms. 150 págs.

MELÉNDEZ (BERMUDO): *Tratado de paleontología.* Madrid, Instituto Lucas Mallada, 1947. 25 × 17,5 centímetros. XXIV-512 págs.

MENÉNDEZ PELAYO (MARCELINO): *Historia de los heterodoxos españoles.* Edición preparada por E. Sánchez Reyes. T. III (Erasmistas y Protestantes). T. IV (Protestantismo y sectas místicas). (Edición nacional de las OO. compl. de M. P., tt. XXXVII y XXXVIII.) Madrid, C. S. I. C., 1947. 21,5 × 14 cms. 672 págs.

PACTOS LÓPEZ (ARSENIO): *Filosofía de la Educación.* Madrid, Instituto San José de Calasanz, 1947. 21 × 14 cms. 340 págs.

PEÑAZA DE AYALA (TRINO): *La psiquiatría española en el s. XIX.* Prólogo de P. Laín Entralgo. Madrid. C. S. I. C. 1947. 17,5 × 12,5 cms. XIV-162 págs.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos, Alfonso XI, 4, Madrid.

BOVER (JOSÉ M.ª), S. J.: *La Asunción de María.* Madrid, 1947. XVI-450 págs. 30 ptas.

BUENAVENTURA (SAN): *Obras.* Edición bilingüe. T. IV. Teología mística. Madrid, 1947. 20 × 12,5 centímetros. 976 págs. 45 ptas.

MIGUÉLEZ (LORENZO), ALONSO (SABINO), O. P., CABREROS (MARCELINO), C. M. F.: *Código de* derecho canónico y legislación suplementaria. Texto latino y versión castellana (2.ª edición). Madrid, 1947. XLVIII-1.064 págs. 65 ptas.

TOMÁS DE AQUINO (SANTO): *Suma Teológica.* T. I. Introducción general, por Santiago Ramírez, O. P., Madrid, 1947. 20 × 12 cms. 283-1.054 págs.

* Del Instituto Británico, Almagro, 5, Madrid.

CARRITT (E. P.): *Ethical and Political Thinking. Oxford, Clarendon Press,* 1947. 19 × 12 págs. XX-186 págs.

* De Ediciones Rialp, Apartado 6.011, Madrid.

GUARDINI (ROMANO): *El Mesianismo en el mito, la revelación y la política.* Prólogo de Alvaro D'Ors. Madrid, 1948. 19 × 12 cms. 164 págs.
ZOLLI (EUGENIO): *Mi encuentro con Cristo.* Prólogo de F. Cantera. Madrid, 1948. 17 × 12 cms. 230 págs.

* De J. M.ª Gogeascoechea, Ediciones Desclée de Brouwer, Colón de Larreátegui, 45, Bilbao.

ANGEL DEL HOGAR: *La intimidad del hogar. El libro de la esposa.* Bilbao, 1947. 19 × 12 cms. 162 páginas.
ANGEL DEL HOGAR: *La intimidad conyugal. El libro del esposao* Bilbao. 1947. 19 × 12 cms. 184 páginas.

* De Ediciones Publicidad, S. A. (EPSA), Barbará, 13, Barcelona.

VACA (CÉSAR), O. S. A.: *Guía de almas.* Barcelona, 1947 22 × 16 cms. 312 págs.

* De la Biblioteca Geral, Universidade, Coimbra.

GOMES (ALVARO): *Tractado da Perfeiçaom da Alma.* Introduçao e notas de A. Moreira de Sá. Coimbra, 1947, 22 × 16 cms. XL-192 págs.
SUÁREZ (FRANCISCO), Doctor Eximius: *Conselhos e pareceres.* Tomo I. Coimbra, 1948. 25,5 × 19,5 centímetros. XVIII-440 págs.

* De The Jonhs Hopkins Press, Baltimore - 18, Maryland, U. S. A.

CHERNISS (HAROLD): *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy.* Baltimore, 1944. 23 × 14 cms. XXVIII-610 págs.

* De E. Nauwelaerts, Place Cardinal Mercier, 2, Louvain, Bélgica:

DE RAEYMAEKER (LOUIS): *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique.* Deuxième edition revue. 1947. 24 × 16 cms. 432 págs.
GREGOIRE (FRANZ): *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel-Feuerbach.* 1947. 14 ×16,5 cms. 204 págs.

* Del Pontificium Atheneum Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4. Roma.

MASI (ROBERTO): *El movimiento assoluto e la posizione assoluta secondo el Suarez.* 1947. 25 × 17 centímetros. 152 págs.

* Del Instituto di Studi Filosofici, Roma.

ATTI del Congresso Internazionale di Filosofía (Roma, 1946). Vol. I, "Il materialismo storico". A cura di Enrico Castelli. Milano, Castellani e Co., 1947. 24 × 17 cms. LX-454 págs.

* De CEDAM, Via Jappelli, 5, Padova, Italia.

CIURNELLI (DAVID): *La filosofía di Anassagora.* 1947. 25 × 18 cms. 80 págs.
DI NAPOLI (GIOVANNI): *Tommaso Campanella.* 1947. 25 × 18 cms. VIII-540 págs.
DI NAPOLI (G.): *La filosofía di P. Galluppi.* 1947. 25 × 18 cms. XII-300 págs.
FAUSTI (GIOVANNI), S. J.: *Teoria della astrazione.* 1947. 25 × 18 cms. 192 págs.
GALLI (GALLO): *Studi sulla filosofía di Leibniz.* 1947. 25 × 18 cms. 170 págs.
GIACON (CARLO): *Il divenire in Aristotele.* 1947. 25 × 18 cms. 204 págs.

* De Morcelliana, Via G. Rosa, 33, Brescia.

GUZZO (AUGUSTO): *L'io e la ragione.* 1947. 24 × 15,5 cms. XXVIII-382 págs.

* De S. I. E., Ex-Istituto Edit. Gheroni, Via Cesare Battisti, 15, Torino (Italia).

GALLI (GALLO): *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale.* 1944. 23,5 × 16 cms. 284 págs.
GALLI (GALLO): *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza.* 1944. 23,5 × 16 cms. 342 págs.
GALLI (GALLO): *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier.* 1945. 25 × 18 cms. 272 págs.

* De Verlag Herder, Wollzeile 33, Wien I, Austria.

DEMPF (ALOIS): *Sebstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriss.* 1947. 22,5 × 14 cms. XII-348 págs.

* Del Seminario Mayor de La Plata (República Argentina).

STRENA Seminarii Maioris Metrop. Platensis Rectori R. Trotta. 1947. 27 × 18 cms. 468 págs.

* De la Universidad de Santo Domingo, Ciudad Trujillo (República Dominicana).

MARCHENA (ENRIQUE): *Universidad y profesionalismo.* 1947. 23 × 16 cms. 18 págs.
NOLASCO (FL. DE): *Existencia y vicisitudes del Colegio Gorjón.* 1947.
ORTEGA FRIER (J.): *El IV Centenario de la Universidad de Santo Domingo.* 23 × 16 cms. 54 págs.
OTS CAPDEQUI (J. M.): *El régimen de la tierra en la América española durante el período colonial.* 1946. 23 × 16 cms. 178 págs.
TRONCOSO (P.) y SALAZAR (J. E.): *Homenaje a Antonio Caso.* 23 × 16 cms. 40 págs.
Homenaje a Pedro Henríquez Ureña. 1947. 23 × 16 cms. 136 págs.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Études (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec)
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl.	Revista de Psicología General y Aplicada (M.)
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata: Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).
ZeitschzfkTh	Zeitschrift für Katolische Theologie (Innsbruck).

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Michele F. Sciacca

ADMINISTRACION: **Società Editrice Internazionale.** - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109). - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA: **Sociedad General Española de Librería.** - Evaristo San Miguel, 9. - MADRID.

TEORESI

RIVISTA DI CULTURA FILOSOFICA

Director: Vincenzo La Via

ADMINISTRACION: Via Concezione, 8. - MESINA (Italia).

SOPHIA

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA

Director: Carmelo Ottaviano

Se publica trimestralmente, en fascículos de 150 páginas.

Es la única revista internacional de filosofía y de historia de la filosofía. Publica artículos en alemán, español, francés, inglés, italiano y latín.

DIRECCION: **Prof. C. Ottaviano.** - Via R. Grazioli Lante, 78. - ROMA.

ADMINISTRACION: **Casa Editrice CEDAM.** - Via Jappelli, 5. - PADOVA (Italia).

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA (Trimestral)

Director: Octavio Nicolás Derisi.

Trabajos monográficos, notas, textos, bibliografía. - Colaboran los mejores tomistas argentinos y extranjeros.

DIRECCION: **Seminario Mayor "S. José"**, 24, 65 y 66. - LA PLATA (Rep. Argentina).

ADMINISTRACION: **Sr. E. M. Lagos. Grupo de Editoriales Católicas.** - Viamontes, 525. - BUENOS AIRES (Rep. Argentina).

SUSCRIPCION ANUAL: 10 p. a. Número suelto, 3 p. a.

PHILOSOPHIA

Publicada por la FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO (Mendoza, República Argentina).

Director: Juan R. Sepich.

DIRECCION Y ADMINISTRACION: Rivadavia, 40. - MENDOZA (Rep. Argentina).